



Université de Montréal

L'arabité sur l'écran d'Al-Jazira

Par

Sahar Ali

Département de littérature comparée

Faculté des arts et des sciences

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures

en vue de l'obtention du grade de

Philosophiæ Doctor (Ph.D.)

en littérature

option littérature et cinéma

Octobre 2003

©Sahar Ali, 2003



PR
14
U54
2004
V.003

AVIS

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

NOTICE

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Cette thèse intitulée :
L'arabité sur l'écran d'Al-Jazira

présentée par :
Sahar Ali

a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes :

Wladimir Krynski
président-rapporteur

Amarin Chahaby
directeur de recherche

membre du jury

Isaac Bazié
examineur externe

représentant du doyen de la FES

Thèse acceptée le :

13 février 2004

RÉSUMÉ

Comme médium de mise en représentation de l'arabité, Al-Jazira devient, dès 1996, le défi à partir duquel l'arabité continue d'alimenter ses perceptions sur elle-même et sur le monde moderne. C'est en termes de communication et de culture que cette thèse tente de faire le récit de l'arabité avec ses dimensions épiques, mais aussi ses lacunes. À la croisée des vents idéologiques et culturels divers, l'arabité a été influencée par les changements d'idées et de modes idéologiques à l'échelle nationale et internationale. La difficulté de définir l'arabité et de saisir la signification de son histoire apparaît aussitôt que nous nous heurtons aux transformations irrémédiables que le poids des siècles entraîne sur la collectivité humaine que nous appelons les Arabes.

En nous appuyant sur certains genres médiatiques diffusés sur l'écran d'Al-Jazira, nous esquissons à grands traits les caractéristiques des différents épisodes du récit historique de l'arabité et les interrogations fondamentales qu'il suscite. Néanmoins, pour circonscrire la dimension culturelle et identitaire de l'arabité, l'analyse menée au cours des chapitres est restée confinée, dans une large mesure, à la surface des événements brûlants affectant le territoire géographique de l'arabité, à leurs manifestations dans l'ordre politique, social et identitaire formellement extériorisé ainsi qu'à leur expression au niveau idéologique. Dans cet espace multidisciplinaire de réflexion, la reconstruction d'une arabité unifiée et unifiante obéit principalement à une démarche critique (contestataire) des irrégularités intrinsèques aux modes d'appréhension en présence.

Tirailée entre modernisme et traditionalisme, l'arabité semble fragmentée et éclatée. C'est pourquoi notre analyse a cherché à se référer, partout où cela était possible, à des courants culturels, des bouleversements sociaux et économiques, et des sensibilités psychologiques collectives. Après avoir vibré aux appels du nationalisme de type moderne et laïque, l'arabité semble se replier, présentement, dans des courants divers et contradictoires dont, notamment, le fondamentalisme religieux qui prétend gérer le social à partir des représentations officielles ou officieuses de l'islam.

L'exclusion de toute altérité passe par la remise en cause de l'hégémonie qu'exercent les États-Unis et Israël sur le territoire arabe. Cette hégémonie ne fait que perpétuer l'échec des Arabes à assurer la pleine souveraineté sur leur propre territoire. Parallèlement, dans l'évolution du capitalisme, la globalisation vient réduire la modernisation de la société arabe à une vitrine exposant les gadgets du marché planétaire. Dans un tel contexte politico-économique, le retour du religieux prétend promettre à l'arabité la

concrétisation d'espoirs liés aux symboles et aux survivances dites traditionnelles.

Aussi bien la réalité que la fiction alimente ce territoire d'identification culturelle qu'est l'arabité. Car l'arabité, ce concept cristallisant le sentiment d'appartenance à la collectivité humaine des Arabes, s'appuie sur une mémoire collective inspiratrice d'actions et d'une certaine vision du monde repérables sur les plans individuel et collectif. En tant qu'institution d'intermédiation, le complexe sociotechnique Al-Jazira conjugue les réalités et les fictions alimentant l'arabité en agençant une multitude de dispositifs : le dispositif triangulaire, le dispositif stratégique, le dispositif médiatico-littéraire et le dispositif autobiographique dont l'analyse permet l'élaboration d'un contexte de redéfinition de l'arabité.

Mots-clé : Arabité, Al-Jazira, Chaîne satellite arabe, Médias arabes, Monde arabe, Culture arabe, Identité, Intellectuels arabes, Débat télévisé.

ABSTRACT

As a media of the representation of *Arabness*, Al-Jazira has become since 1996 a challenge from which *Arabness* continues to perceive itself and the modern world. It is in terms of communication and culture that this dissertation attempts to give an account of *Arabness* with its epic dimensions, but also with its shortcomings. At the crossroads of different ideological and cultural winds, the *Arab world* came under the influence of changing ideas and ideological modes on both national and international scales. The difficulty of defining *Arabness* and understanding the meaning of its history appears as soon as we tackle the irreparable transformations that the weight of centuries has forced on the human community that we call the Arabs.

Based on some media types broadcast on the screen of Al-Jazira, we sketch out in broad outline the characteristics of different episodes of the historical account of the *Arab world* and the fundamental interrogations that it creates. However, in order to delimit the cultural and identity dimension of *Arabness*, the analysis conducted throughout the chapters remained confined to a large extent to the surface of the burning events which affect the geographical territory of the *Arab world*, to their manifestations within the formally exteriorised political, social and identity order, as well as to their expression at the ideological level. In this multidisciplinary space of thought, the rebuilding of a unified and unifying *Arabness* mainly obeys to a critical (anti-establishment) approach towards the irregularities, which are inherent to the existing modes of apprehension.

Torn between modernism and traditionalism, the *Arab world* seems fragmented and exploded. That is why our analysis seeks to refer, whenever possible, to cultural currents, social and economic upheavals and to collective psychological sensitivities. After having thrilled to the appeal of a modern and secular nationalism, *Arabness* seems presently to withdraw into different contradictory currents, particularly religious fundamentalism, which claims to manage social life based upon formal and informal representations of Islam.

The exclusion of any otherness goes through the calling into question of the United-States' and Israel's hegemony on the Arab territory. This hegemony perpetuates the failure of the Arabs to ensure their full sovereignty on their own territory. At the same time, in the evolution of capitalism, globalisation reduces the modernisation of the Arab society to a showcase of gadgets from the global market. Within such a politico-economical context, the return of religion claims to promise to the *Arab world* the realisation of the hopes associated with the symbols and the so-called traditional survivals.

The territory of cultural identification represented by *Arabness* is fuelled by reality as well as by fiction. Because *Arabness*, this concept which crystallises the feeling of belonging to the community of Arabs, is based on the collective memory that inspires actions and a certain vision of the world which are identifiable on both individual and group levels. As an institution of intermediation, the Al-Jazira socio-technical complex combines the realities and the fictions, which fuel *Arabness* through a multitude of mechanisms: the triangular mechanism, the strategic mechanism, the media-literature mechanism and the autobiographical mechanism whose analysis allows the development of a context for redefining *Arabness*.

Key words: Arabness, Al-Jazira, Arab satellite channel, Arab media, Arab world, Arab culture, Identity, Arab intellectuals, television debate.

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ	iii
ABSTRACT	v
TABLE DES MATIÈRES	vii
DÉDICACE	x
REMERCIEMENTS	xi
PRÉFACE	xii
- Al-Jazira, un élément de la stratégie politique régionale et originale de l'émir du Qatar	xii
- Al-Jazira seule à Kaboul et Kandahar	xv
- Al-Jazira et Ben Laden	xviii
- Al-Jazira en Irak	xix
- Al-Jazira dans le paysage médiatique arabe	xx
- Notes de la préface	xxiii
INTRODUCTION	1
- Remarques Préliminaires	2
- Problématique	4
- Nation, culture et identité	9
- L'arabité	18
- L'islam	19
- La langue	22
- L'histoire	24
- L'espace	26
- La conscience d'arabité	28
- L'arabité sur l'écran d'Al-Jazira	31
- Corpus	34
- Le dispositif	37
- Méthodologie	41
- La nation arabe et ses Autres dans <i>Direction Opposée</i>	44
- La crise de la culture arabe dans <i>Sans Frontières</i>	45
- Le débat de la globalisation dans <i>Le livre meilleur Compagnon</i>	46
- Identité et image documentaire : un Arabe à l'étranger dans <i>Rendez-vous en exil</i>	47

- Notes de l'introduction	49
---------------------------	----

CHAPITRE I LA NATION ARABE ET SES AUTRES DANS <i>DIRECTION OPPOSÉE</i>	51
---	-----------

1. <i>Al Itijah Al-Mouakess</i> ou <i>Direction Opposée</i> : un dispositif triangulaire	52
2. Structure de surface	56
3. Structure profonde	64
3.1 L'argumentation dans les débats de <i>Direction Opposée</i> : analyse théorique	64
3.2 Territoire conversationnel et maîtrise du thème	72
3.3 Nationalisme arabe et régimes au pouvoir	74
3.3.1 Contexte politico-médiatique	74
3.3.2 Niveau global du débat	75
3.3.3 Niveau particulier du débat	94
4. La haine des Arabes vis-à-vis des États-Unis	102
4.1 Contexte politico-médiatique	102
4.2 Niveau global du débat	106
4.3 Niveau particulier du débat	121
4.4 Sondage	129
- Notes du chapitre I	133

CHAPITRE II LA CRISE DE LA CULTURE ARABE DANS <i>SANS FRONTIÈRES</i>	137
---	------------

1. <i>Bila Houdoud</i> ou <i>Sans Frontières</i> : un dispositif stratégique	138
2. Structure de surface	141
3. Structure profonde	144
3.1 Niveau global du débat	145
3.2 Niveau particulier du débat	158
- Notes du chapitre II	165

CHAPITRE III LE DÉBAT DE LA GLOBALISATION DANS <i>LE LIVRE MEILLEUR COMPAGNON</i>	166
--	------------

1. <i>Al kitab kheir jalis</i> ou <i>Le livre meilleur compagnon</i> : un dispositif médiatico-littéraire	167
1.1 Champ culturel et pouvoir médiatique	168
1.2 Le conflit culture cultivée/culture de masse	171
2. Structure de surface	181
3. Structure profonde	189

3.1 Niveau global du débat	190
3.2 Niveau particulier du débat	204
- Notes du chapitre III	227

CHAPITRE IV

IDENTITÉ ET IMAGE DOCUMENTAIRE :

UN ARABE À L'ÉTRANGER

DANS <i>RENDEZ-VOUS EN EXIL</i>	231
---------------------------------	-----

1. <i>Mawed fi al mahjar</i> ou <i>Rendez-vous en exil</i> : un dispositif autobiographique	232
2. Structure de surface	236
2.1 Structures fictionnelles <i>versus</i> structures documentaires	237
2.2 JE autobiographique et documentarisation	242
2.3 JE lyrique et JE historique	245
2.4 Quand le JE lyrique envahit le JE historique	250
3. Structure profonde	252
3.1 Niveau global du documentaire	252
3.1.1 Les mythes entourant l'immigration	254
3.1.2 Le JE lyrique yantais	257
3.2 Niveau particulier du documentaire	260
3.2.1 Jeu de miroir entre identité et culture chez l'immigrant	260
3.2.2 Identité et stratégies identitaires chez l'immigrant	262
4. Mise en phase dans <i>Rendez-vous en exil</i>	266
- Notes du chapitre IV	269

CONCLUSION	272
------------	-----

- Note de la conclusion	279
-------------------------	-----

BIBLIOGRAPHIE	280
---------------	-----

1. Corpus principal	281
2. Corpus secondaire	281

À ma mère

REMERCIEMENTS

Cette thèse n'aurait pas été complétée en beauté sans le soutien et l'encouragement qui m'ont été prodigués.

Je remercie vivement ma directrice de thèse, Amaryll Chanady, pour son indéfectible appui.

Je pense aussi à ma sœur Madga qui m'a constamment épaulée, et à Emad qui a nourri ma ténacité.

Que tous et toutes soient remerciés du plus profond du cœur.

PRÉFACE

– Al-Jazira, un élément de la stratégie politique régionale et originale de l’émir du Qatar

Dans un concert de scepticisme et de mécontentement qatari généralisé en raison des disputes avec Bahreïn pour le contrôle de l’îlot Facht-al-dibel et de maints incidents frontaliers avec l’Arabie Saoudite qui rêvait de s’accaparer la péninsule, Doha a élaboré une stratégie défensive régionale et originale. La déposition pacifique de l’émir cheikh Khalifa ben Thani par son fils, cheikh Hamad, en juin 1995, fut le premier pas sur la voie de la dissuasion des voisins immédiats. Mais comment faire lorsqu’on devient soudainement émir d’un micro-État, le moins peuplé des pays arabes et le seul à disposer des plus grandes réserves de gaz naturel du monde?

Au moment où il a renversé pacifiquement son père, le prince héritier du Qatar, le cheikh Hamad Ben Khalifa Al-Thani avait déjà élaboré sa stratégie. L’émir prévoyait le lancement d’un extraordinaire projet d’investissement visant à développer sa « bulle » gazière, même si le risque était l’endettement massif à long terme de l’émirat, ce à quoi s’opposait catégoriquement son père. Six ans plus tard, le pari est gagné, plus de 25 milliards de dollars (27,65 milliards d’euros) ont été investis dans le projet, et le PIB par habitant du Qatar est évalué à 28 000 dollars, et pourrait doubler dans les années à venir¹. Le succès du projet est dû, en majeure partie, à l’image de modernisme, de

libéralisme et d'indépendance que le nouveau régime a tenu à projeter afin d'attirer le maximum d'investissements occidentaux dans la péninsule.

Al-Jazira fut un des éléments principaux de cette politique. En 1996, le Qatar dévoile son arsenal médiatique de défense régionale et originale : la création d'une chaîne de télévision arabe par satellite qui décortiquerait l'univers conservateur des pays du Golfe et attaquerait les pays arabes en médiatisant leurs conflits. « Al-Jazira » ou « la péninsule », en référence à la géographie du Qatar, prit place et brouilla l'espace audiovisuel local et satellitaire du monde arabe. La chaîne fut créée, par un décret du 8 février 1996, comme établissement public géré par un conseil de surveillance présidé par un membre de la famille régnante et bénéficiant de 140 millions de dollars de prêt gouvernemental. Le décret de création stipulait que la chaîne devrait être autonome financièrement dès 2001 grâce à la publicité. Condition difficile à remplir, puisque les pays arabes appuyés par l'Arabie Saoudite exerçaient des pressions sur les publicitaires afin de boycotter la chaîne qui fait de ses studios la tribune de ses opposants.

Depuis, le Qatar, dont la présence internationale ne dépassait point son emplacement sur la carte géographique, se fait de la renommée. Le pays parvient, tout en obligeant ses voisins du Golfe à respecter ses frontières, à susciter les plus grandes inquiétudes non seulement des pays arabes mais également des États-Unis. Bref, le Qatar a réussi à « contraindre » le changement à travers la communication, pour atteindre ses objectifs : national – de stabilité, régional et international – de puissance et de renommée.

Dans cette perspective, la communication revêt un outil favorisant la fonctionnalité du processus de défense régionale du Qatar. Bien que dans un premier temps Al-Jazira semble être un « processus défensif » élaboré par le Qatar pour défendre sa territorialité, il comporte présentement des visées plus stratégiques que la finalité jadis recherchée. Tout en faisant la gloire médiatique d'Al-Jazira, « l'arabité » obéit aux normes structurelles d'une société par actions cherchant à tirer les plus grands bénéfices de la diffusion par satellite.

Avec la nouvelle station, les tabous politiques et religieux des différents pays arabes tombent à l'eau. Les régimes arabes s'accommodent mal de ce nouveau ton médiatique. En juin 1999, le Koweït tonnait contre *les dépassements inadmissibles de cette chaîne privée*, en raison du traitement que lui réservent les débats de la chaîne, décide de fermer le bureau d'Al-Jazira à Koweït-ville. La chaîne a dépassé la ligne rouge en permettant à un Irakien d'insulter l'émir Cheikh Jaber El Ahmad El Sabah pour avoir accordé aux Koweïtiennes le droit de vote à partir de 2003.

En raison des critiques acerbes émises par des invités sur l'antenne d'Al-Jazira, la Jordanie a, elle aussi, fermé le bureau de la chaîne à Amman, de novembre 1998 à février 1999. La propagande médiatique menée par la presse égyptienne contre Al-Jazira a battu son plein suite à la diffusion sur l'écran de la chaîne, dans le cadre de la couverture des événements de l'Intifada, des images de manifestants palestiniens brûlant la photo du président Moubarak. Les autorités égyptiennes sont allées jusqu'à interdire le droit d'entrée en Égypte au chanteur syrien Majd Qassem, étant donné que son frère Fayçal

Qassem est le journaliste politique vedette d'Al-Jazira. La fermeture des bureaux d'Al-Jazira est un événement qui a eu lieu quasiment dans la plupart des pays arabes : la Mauritanie, l'Irak, l'Arabie Saoudite, etc. Dans ce contexte, on reproche souvent à la chaîne le très peu d'informations diffusées sur le Qatar, mais il faut dire également qu'il s'y passe presque rien dans cette péninsule de 150 000 km², et dont la population s'élève à 500 000 habitants.

Sur un autre plan, depuis la création d'Al-Jazira, les rumeurs ne cessent de circuler sur les moyens de financement de la chaîne. Bien que le Qatar ait déclaré, à plusieurs reprises, que la chaîne est une société par actions dont le financement est supervisé par le parlement qatari et que l'émir détient 51 % des actions, les ressources financières d'Al-Jazira restent une interrogation suspendue favorisant très souvent l'hypothèse d'un financement américain et sioniste visant la discorde entre les Arabes. Reste que la propagande américaine menée contre Al-Jazira, en raison de sa couverture intensive des événements de la guerre menée contre le terrorisme en Afghanistan, et à la diffusion du message redondant « *l'Amérique ne vivra jamais en sécurité...* », de l'ennemi numéro un des États-Unis, Oussama Ben Laden, est le seul argument susceptible de déconstruire l'hypothèse du financement américain de la chaîne.

– Al-Jazira, seule à Kaboul et Kandahar

Dans la guerre déclarée le 11 septembre 2001 par Oussama Ben Laden aux États-Unis et à leurs alliés, Al-Jazira monte au front. L'onde de choc des attentats du 11 septembre 2001 qui ont frappé les États-Unis s'est étendue aux

médias. Les États-Unis ont non seulement été atteints en plein cœur par les attaques aériennes qui ont fait écrouler l’emblème même du capitalisme – les tours du World Trade Center, mais ils ont constaté qu’ils perdaient le contrôle de leur domaine de prédilection : l’information. Les États-Unis et CNN ont constaté qu’ils ne sont plus les maîtres du monde et n’imposent plus leur vision à la planète. C’est Tayssir Allouni, le correspondant de la chaîne Al-Jazira, le seul journaliste autorisé par les talibans à rester à Kaboul, qui filme le ciel en feu des premières frappes américano-britanniques le dimanche 7 octobre 2001². L’envoyé spécial Mohamed Kheïr El Bourini à Kandahar, le fief de Mollah Omar, effectuait des directs pour témoigner de la catastrophe humanitaire qui ne cessait de s’y aggraver pour les Afghans.

La guerre transmise sur les écrans de CNN différait de celle dont rendait compte son pendant arabe Al-Jazira : la chaîne qatarie s’est attribuée le monopole des images distillées par le régime taliban. Al-Jazira avait pris une place d’envergure internationale dans la couverture de la guerre en Afghanistan; elle était la seule autorisée à travailler en territoire taliban, le seul vecteur des rares messages d’Oussama Ben Laden. La chaîne est devenue un sujet de préoccupation pour les responsables américains, qui avaient demandé à l’émir du Qatar de mettre un bémol à sa chaîne. Les Américains ne la portaient plus dans leur cœur. « Les autorités ont joué sur la fibre patriotique pour tenter de convaincre les chaînes CNN, NBC, ABC, etc. de ne pas reprendre les images de Ben Laden diffusées en exclusivité par Al-Jazira au motif qu’elles pouvaient

contenir des "*messages codés*" »³. La télévision qatarie, reprise par les médias occidentaux, constituait une épine dans le pied de la coalition.

L'exclusivité de la transmission des images des bombardements en Afghanistan, en octobre 2001, a procuré à Al-Jazira, même si elle diffuse en langue arabe, une notoriété à l'échelle planétaire. Elle est devenue la source principale de diffusion des images. Soulignons, à cet effet, que la chaîne n'a pas eu recours à l'usage de la langue anglaise pour s'imposer sur la scène médiatique internationale. Dans le monde entier, l'arabesque de son logo en forme de flamme est devenue célèbre et même les grands réseaux américains étaient réduits à acheter ses images.

Dans un documentaire sur Al-Jazira, diffusé dans le cadre de l'émission française *Envoyé spécial*, le 9 octobre 2001, le journaliste français a signalé que les dirigeants d'Al-Jazira ont rédigé une charte de vocabulaire pour la couverture de la guerre contre le terrorisme. Le journaliste précise que la chaîne a décidé de ne pas désigner cette guerre de guerre contre le terrorisme, telle que définie par les États-Unis, mais de dire « la guerre que les États-Unis qualifient de guerre contre le terrorisme ». Le positionnement de la chaîne vis-à-vis de la guerre contre le terrorisme reposait sur une distanciation de la vision américaine et prenait ses distances des représentations invariables et intemporelles des Américains et des terroristes musulmans.

– Al-Jazira et Ben Laden

La position de monopole et la multiplication des exclusivités, en diffusant les cassettes enregistrées de Ben Laden justifiant les attentats du 11 septembre et menaçant l'Amérique, n'étaient pas sans susciter suspicions et jalousies. À cette époque, Al-Jazira était sous le feu de la critique internationale. Elle était de moins en moins appréciée par les Occidentaux, qui l'accusaient de faire le jeu des talibans et de Ben Laden, et par les États musulmans, qui lui reprochaient sa liberté de ton. Le directeur du bureau d'Al-Jazira à Londres, Miftah El Sweïdan, a justifié ainsi le fait que la chaîne soit la seule télévision à avoir accès à Oussama Ben Laden :

« C'est à cause de notre succès, de notre indépendance et aussi parce que nous avons eu de la chance. Les talibans et Oussama Ben Laden ne font pas confiance aux médias occidentaux. Ils considèrent que CNN est inféodée à la politique américaine et pensent que les télévisions des autres pays arabes sont muselées par leur gouvernement respectif »⁴.

En réalité, le média ne faisait que recueillir les fruits de son travail de longue haleine. Jugeant, à juste titre, qu'il était de son devoir d'assurer une présence dans le pays accueillant le plus grand nombre d'intégristes islamistes en activité, Al-Jazira a ouvert, dès 1998, un bureau permanent à Kaboul. Pour les talibans et Oussama Ben Laden l'intérêt était partagé : Al-Jazira, qui ne s'encombre pas de préjugés idéologiques et n'est soumise ni à la censure des régimes arabes ni au pouvoir des autorités américaines, offrait un canal de communication très écouté non seulement dans le monde arabe mais aussi à l'échelon international. Malheureusement, nous ne pouvons pas analyser le

discours de Ben Laden dans le cadre de cette thèse. Toutefois, nous avons tenu à souligner l'effet de propagande et les rumeurs qui ont circulé au sujet de la chaîne en raison de la place qu'elle a accordée à la diffusion des enregistrements du milliardaire déchu de sa nationalité saoudienne, Oussama Ben Laden, qui ont enflammé les opinions arabo-musulmanes et suscité le mécontentement de Washington et la censure d'Al-Jazira aux États-Unis⁵.

– Al-Jazira en Irak

Retrouvant le ton offensif et le logo « Exclusive Al-Jazira » qui ont fait sa réputation lors de la guerre en Afghanistan, la chaîne a été la seule à diffuser le décollage des avions B52 en direct de Grande Bretagne⁶. Dans sa couverture de la guerre menée par les États-Unis contre l'Irak (mars 2003), Al-Jazira a déployé une armée de correspondants, de Bagdad à Washington. La chaîne a présenté les premières victimes civiles irakiennes de Bagdad. De plus, le premier choc de la guerre était les images insoutenables diffusées par Al-Jazira montrant des victimes civiles irakiennes de Bassora : des hommes et des enfants, le crâne ensanglanté ou défoncé, gisant à même le sol à l'hôpital Al-Djemhouria. Certaines victimes étaient recouvertes de draps et d'autres pas.

Comme dans tous les événements, Al-Jazira reste survoltée, les questions de ses journalistes tombaient vite, le reporter s'exprimait en direct de Bagdad au moment où les sirènes hurlaient dans la ville, tandis que la caméra s'éloignait de lui pour ne pas rater la lumière des premiers missiles dans le ciel. La diffusion par Al-Jazira des images de victimes, de cadavres et des villages

détruits par les bombes en Irak renverse le modèle de la couverture de la guerre en Irak entreprise par CNN et les médias américains, qui ont présenté au public une guerre propre et sans victimes. Ce qui incite le porte-parole d'Al-Jazira, Jihad Ali Ballout, à affirmer fièrement, dans une entrevue accordée au quotidien français *Le Monde*, que : « Pendant longtemps, l'information n'a circulé que dans un sens : de l'Ouest vers le reste du monde. Ces temps sont révolus. »⁷

Dans la guerre d'Irak, la chaîne arabe a subi l'épreuve du feu. Dans la douleur, mais avec panache. Un de ses reporters, Tarek Ayoub, a été la victime des missiles américains lancés contre le bureau de la chaîne à Bagdad. Néanmoins, cet incident n'a pas empêché la chaîne ni de poursuivre son devoir de couverture intensive des événements de la guerre ni de forger davantage son empreinte médiatique dans le paysage audiovisuel arabe et international.

– Al-Jazira dans le paysage médiatique arabe

La dernière décennie a été marquée par l'émergence des chaînes satellites arabes défiant le monopole traditionnel exercé par les gouvernements sur les chaînes nationales et favorisant un pluralisme audiovisuel imprégnant l'ère du satellite dans le monde arabe. Malgré la multiplicité de ces chaînes, transmettant pour la plupart d'Europe et des États-Unis, très rares sont celles qui ont réussi à se forger une voie médiatique libérale. Néanmoins, de plus en plus, les foyers s'équipent pour capter les ondes satellitaires, les téléspectateurs

se précipitent pour suivre les émissions et les antennes paraboliques continuent à proliférer dans les quatre coins du Proche-Orient.

En effet, ce nouvel ordre de la communication est régi principalement par les magnats saoudiens. Les membres de la famille royale saoudienne et leurs alliés ont investi des milliards de dollars dans le lancement d'énormes chaînes « off-shore » comme la MBC (*Middle East Broadcasting Center*) basée à Londres, Orbit, diffusant des États-Unis, et ART (*Arab Radio and Television*) transmettant de Rome.

Depuis, la région s'est transformée en une véritable tour de Babel. Désormais, chaque gouvernement doit disposer de son propre canal de diffusion par satellite. Quant au rôle de ces chaînes dans la création et la circulation d'une information indépendante, nous pouvons affirmer que, malheureusement, ces nombreuses chaînes ne sont que des excroissances des chaînes nationales. La quête du rayonnement au-delà des frontières semble être le seul motif de leur création. Dans son livre *La télévision et la société*, N. A. El Batrick met l'accent sur l'incapacité du système satellitaire arabe à subvenir aux besoins des téléspectateurs. L'auteur précise que :

« Pendant que les pays arabes disposent de 51 chaînes satellites, outre les sept chaînes spécialisées d'Égypte, et de deux satellites de télécommunications "Arabsat" et "Nilesat", leurs émissions culturelles, sociales ou politiques sont souvent incapables d'exposer, d'interpréter ou d'analyser objectivement le réel arabe. »⁸

Effectivement, nous estimons que les contenus tardent à évoluer car la majorité de ces chaînes consacrent plus de moyens à la performance technique

qu'à la teneur du discours. Sur toutes les chaînes, à l'exception d'Al-Jazira dont les échos retentissent en Europe et aux États-Unis, l'emploi du temps des présidents, monarques ou émirs fait la une. Les actualités voguent dans un contexte journalistique redondant, énumérant les personnalités reçues par les dirigeants au pouvoir et glorifiant les exploits locaux et régionaux de ces derniers.

Après de longues heures de visualisation, nous avons constaté que la programmation de ces chaînes est servilement dominée par la même propagande. Ces nouveaux vecteurs télévisuels s'appuient sur les formes les plus dégradantes de divertissement, jeux-questionnaires, feuilletons égyptiens interminables, talk-shows superficiels, films égyptiens et films étrangers doublés. La seule vérité qui s'apparente est que l'énorme déploiement des technologies communicationnelles semble avoir pour but principal d'empêcher les Arabes de penser à leur présent comme à leur devenir.

Pour ces raisons, nous avons choisi comme objet d'étude la chaîne satellite Al-Jazira, qui a réussi à briser la langue de bois pratiquée sur les écrans arabes et dont le contenu des émissions expose objectivement les différents problèmes dont souffre le monde arabe. Nous estimons que le discours médiatique d'Al-Jazira fournit au téléspectateur arabe la matière première sur laquelle s'exerce son jugement et se développe son esprit critique. Pour la première fois dans l'histoire des télévisions arabes, l'arabité se libère d'un discours étriqué et redondant.

Notes

¹ Voir Sophie Shihab, « Un élément de la stratégie politique originale de l'émir du Qatar », *Le Monde*, 6 novembre 2001, p. 24.

² Voir Nicole Vulser, « CNN perd son monopole de l'information mondiale », *Le Monde*, 16 octobre 2001, p. 19. Le même journaliste-vedette d'Al-Jazira, Tayssir Allouni, a été arrêté à son domicile de Alfacar (à 7 km au nord-est de Grenade en Espagne) le 5 septembre 2003. L'interpellation a été effectuée par la police nationale espagnole dans le cadre d'une enquête sur le « terrorisme islamiste ». Le journaliste est soupçonné d'avoir eu des relations avec une cellule démantelée en Espagne en novembre 2001 et liée à l'organisation terroriste Al-Qæda. La police espagnole reproche également à Allouni « l'approvisionnement en fonds d'Al-Qæda en Afghanistan » lorsqu'il était correspondant à Kaboul de la chaîne Al-Jazira. Voir « Journaliste vedette d'Al-Jazira interpellé à Grenade », *La Presse*, Montréal, 6 septembre 2003, p. A3.

³ Voir Florence Amalou, « Al-Jazira sous le feu de la critique internationale », *Le Monde*, 6 novembre 2001, p. 24.

⁴ Voir Christophe Boltanski, « Permettre à l'autre camp de s'exprimer », *Libération*, 9 octobre 2001, p. 12.

⁵ Voir Florence Amalou et Éric Leser, « La télévision arabe Al-Jazira est censurée aux États-Unis », *Le Monde*, 13 octobre 2001, p. 21.

⁶ Voir Joëlle Touma, « La "guerre" des chaînes d'info arabes », *Le Soir*, 22 mars 2003.

⁷ Voir « Al-Jazira et Abou Dhabi TV à l'épreuve du feu », *Le Monde*, 19 avril 2003, p. 7.

⁸ Nesma Ahmed Al Batrick, *Al televisiyoun wa al moujtama* (La télévision et la société), Le Caire, Bibliothèque de la famille, 1999 (en arabe).

INTRODUCTION

– Remarques préliminaires

S'il est vrai, comme l'indiquent A. et M. Mattelart, que la communication « [...] occupe une place centrale dans les stratégies qui ont pour objet la restructuration de nos sociétés »¹, nous pouvons comprendre combien sont décisives pour les pays arabes aujourd'hui ce qu'on nomme « révolution électronique » ou « révolution médiatique », ou encore, la « révolution des écrans ». Cette « ère technétronique »², qui aurait développé dans la vie des pays industrialisés la culture de l'écran, frappe de plein fouet les pays du tiers monde, y compris ceux du monde arabe. Bien que cette nouvelle métaphore de la modernité occidentale permette aux pays arabes l'accès à la technologie de pointe et le lancement des satellites de communications sans pour autant inaugurer le printemps de l'indépendance technologique, elle favorise les moyens de déverser sur le monde arabe d'aujourd'hui, les images de l'actualité la plus brûlante comme celles des sociétés permissives occidentales.

En l'absence de tout grand mouvement culturel arabe, similaire à celui du temps de la *Nahda* (Renaissance arabe), et face à la « révolution médiatique », le lancement des chaînes satellites précisément du type d'Al-Jazira, suffit-il pour protéger dans sa globalité et sa complexité l'arabité culturelle pour le nécessaire renouvellement intellectuel, culturel et social du monde arabe? Certes, d'autres conditions politiques, sociales et économiques sont indispensables. Mais n'empêche que la révolution de l'information dans le monde arabe a déclenché une bataille médiatique qui se déroule sur deux fronts : la technologie et les droits de l'homme (liberté d'expression, droit à

l'information, participation à la vie publique et politique, etc.). La technologie de l'information a érigé Al-Jazira, un espace médiatique unique et total, un espace totalisant et englobant les Arabes dans un seul réseau médiatique. Un espace qui jette intensément de lumière sur l'indigence des libertés publiques dans le monde arabe. Un espace où se passent de démonstration, à l'abri de toute forme d'abus politique ou national, l'expression et la communication libre des citoyens, propre à développer à long terme un environnement favorable à la créativité, à l'innovation et au progrès.

Dans le discours nationaliste dominant, construire l'arabité, ou «l'essence» de la culture et de l'identité arabe, est un processus historique inscrivant une multitude d'hommes et de sociétés dans un ensemble de traits culturels plus ou moins définis. Processus en permanente construction, l'arabité offre à l'ensemble du monde arabe des signes d'identification fondés sur des valeurs, des comportements et des institutions envisagés comme communs, mais organisés, cependant, dans des États souverains et indépendants.

Nous nous proposons d'étudier la configuration médiatique de l'arabité sur l'écran d'Al-Jazira, à la fois comme processus de cohésion et de différenciation. La télévision arabe, lancée depuis cinquante ans, a fait l'objet de plusieurs études arabes et étrangères, dont la majorité sont pour la plupart des études descriptives. Quant aux chaînes satellites arabes, qui ont fait leur apparition depuis 1990, elles ne bénéficient pas encore de l'intérêt académique et critique. Tenter de remédier à cette lacune en décelant les paramètres

contemporains de l'arabité figurant dans le contexte de la diffusion télévisuelle d'Al-Jazira constitue un des objectifs principaux de notre recherche.

Nous nous proposons d'analyser/critiquer les contradictions internes de l'arabité formant les caractéristiques diverses de la société arabe en adoptant une approche relativiste de représentation de l'arabité comme processus historique et culturel d'identification et de distanciation collective (identification au même et distanciation de l'Autre). Si l'arabité fut pendant longtemps le creuset d'une culture commune et d'une identité collective régissant la quête permanente de l'unité panarabe, notre intention est de déconstruire cette conceptualisation unidimensionnelle et d'en élaborer une autre rendant simultanément compte de l'unité comme de la pluralité, notions inhérentes à l'arabité. En d'autres termes, notre intention est de démontrer que la propagation incontournable du discours nationaliste monolithique sur l'arabité camoufle la richesse de sa structure pluraliste et de ses particularités socioculturelles.

– Problématique

La configuration médiatique de l'arabité sur l'écran d'Al-Jazira est un enjeu contemporain défiant l'inertie intellectuelle, culturelle et morale sévissant dans le monde arabe. Dans une perspective de développement, nous concevons Al-Jazira en tant que lieu de construction, de déconstruction et de transformation de l'arabité tant d'un point de vue culturel qu'identitaire. On y trouve des émissions d'actualité culturelles et politiques aussi bien médiatives

que provocatrices mettant en exergue les multiples défis internes et externes auxquels fait face l'arabité. Nous tâcherons de déceler les paramètres de l'arabité selon qu'ils figurent dans les différentes émissions de la chaîne satellitaire.

L'idée directrice de notre recherche peut se résumer ainsi : les problèmes du monde arabe se réduisent à une problématique fondamentale que nous pouvons désigner comme étant celle de l'arabité. Ce qui signifie la constellation culturelle et identitaire du « nous » arabe aussi bien dans sa conceptualisation collective que dans sa confrontation avec l'Autre. Dans l'optique de notre recherche, les chances de la modernisation du monde arabe se jouent, en quelque sorte, sur la figuration médiatique de l'arabité sur des écrans arabes similaires à Al-Jazira.

L'arabité constitue un axe de réflexion individuelle et collective pour plus de deux cent vingt millions d'Arabes qui abordent cette notion avec leurs propres qualificatifs, leurs concepts et leurs outils. L'arabité est donc une interrogation transversale touchant de près ou de loin le vécu et le devenir d'une collectivité. La notion est aussi riche de ses multiples relations à des interrogations contemporaines. Ainsi, la question de la culture, celle de l'identité, celle de la télévision, celle de la cause palestinienne, celle de l'intellectuel engagé, celle de la mondialisation, renvoient-elles, d'une manière ou d'une autre, à leur articulation avec l'arabité.

L'espace médiatique de l'arabité sur l'écran d'Al-Jazira semble rattaché à une multitude de références historiques, patrimoniales, nationalistes,

religieuses et culturelles. L'interaction de ces références s'inscrit dans un mouvement historique offrant présentement une dimension particulière à l'arabité. La dynamique communicationnelle de l'espace médiatique d'Al-Jazira nous fournit l'occasion de réfléchir sur les références constitutives de l'arabité, sur son présent comme sur son futur, ce qui nous amène à adopter une approche analytique de l'interaction des références en question. L'importance et l'efficacité de telle référence plutôt que telle autre déterminent l'espace-temps de la médiation télévisuelle opérée par Al-Jazira. L'originalité de l'espace médiatique est renforcée également par le fait qu'il nourrit des thèmes fort variés (actualités arabe et internationale, documentaires scientifiques, historiques et culturels, débats politiques et sociaux, etc.), faisant de la chaîne l'eldorado du paysage médiatique arabe et proche-oriental.

Peut-on attribuer à Al-Jazira une mission qui se situe hors du champ de l'imaginaire télévisuel? Une mission d'assimilation et de confrontation du réel arabe? Témoin médiatique du vécu collectif arabe, Al-Jazira, cette nouvelle « médiasphère »³, serait-elle conçue comme un organe recréant le nationalisme arabe? La prouesse technologique de la médiasphère autorise-t-elle une nouvelle histoire rationnelle de l'arabité? Enfin, si la médiasphère conditionne à la longue l'œuvre de notre esprit et intègre l'individu dans un corps social partageant aussi bien ses croyances que ses affinités, l'institution télévisuelle Al-Jazira s'érigera-t-elle en un espace réel de cohésion et d'unicité des Arabes? À ces questions, nous tenterons d'avancer des réponses, tout en étant consciente

que notre but principal consiste à cerner les paramètres de l'arabité dans sa situation historique actuelle.

Notre problématique est une tentative d'appréhension de l'ensemble des orientations idéologiques et des problèmes culturels du monde arabe à la lumière d'une diffusion télévisuelle représentant et embrassant les aspects enchevêtrés et compliqués de l'environnement arabe, proche-oriental et international. Une diffusion télévisuelle aussi spectaculaire qu'influente à travers laquelle nous souhaitons déstabiliser certaines résultantes idéalistes et mythiques de l'arabisme qui, malgré son effondrement depuis 1970, occupent une place considérable dans la figuration socioculturelle du monde arabe d'aujourd'hui. Toutefois, il importe de souligner que l'arabisme, ou le nationalisme arabe, en tant qu'idéologie politique appelant à l'unicité et à la cohésion des Arabes sous l'égide d'un État-nation, ne peut être confondu avec l'arabité. Et tel que le précise Fawzi Mellah : « [...] l'arabité constitue, elle, une notion culturelle »⁴.

L'arabité comme territoire d'identification culturelle, sociale et identitaire est construite dans la mémoire collective à partir des jalons suivants : la langue, la religion, l'histoire et l'espace, couronnés par le sentiment d'appartenance ou la « conscience d'arabité ». Ces éléments, dont la cristallisation, sur les plans individuel et collectif, n'aurait pu avoir lieu qu'au moyen de la conscience d'arabité, opèrent comme phares illuminant le parcours représentatif de l'arabité. L'étonnante continuité historique des paliers

linguistique et religieux investit la mystification des vecteurs historique, spatial et affectif.

Dans le cadre du discours médiatique arabe, l'usage permanent des termes « nation arabe » serait la désignation symbolique du rêve inachevé de la représentation collective de l'arabité, ce vécu panarabe générateur de perceptions et de croyances. Malgré les conflits déchirant la « famille » arabe, le discours télévisuel fige l'arabité dans le dilemme de l'idéalisation chimérique. Celui-ci réside d'abord dans l'obligation de penser l'arabité comme processus unique à part entière, irréductible à toute remise en question, en tentant de ne faire émerger que la part irréaliste de son dynamisme. La pratique comporte un danger, celui d'opérer une construction fictive inscrite dans un espace-temps immobile, la réduction de l'arabité conduisant à transmettre cette réduction au réel arabe. Bref, le discours télévisuel des chaînes locales et nationales, tout en empêchant toute réflexion libre sur l'arabité, a étouffé la créativité culturelle et intellectuelle.

L'autre aspect du dilemme consiste à n'appréhender l'arabité, dans ses rapports avec l'Autre, qu'à travers le journalisme étreint des « bonjour » et des « au revoir » servant à glorifier les bienfaits des dirigeants au pouvoir. Sur le même plan, l'arabité semble, d'une part, faire l'objet incontestable d'une glorification mythique de la civilisation arabo-islamique, et de l'autre, l'œuvre du renouveau culturel du temps de la *Nahda*. De ces deux représentations ne préfigure qu'une dimension relationnelle symbolique de l'arabité, celle de sa

dissemblance différentielle de l'Autre. Cet Autre qui, selon les époques, menace l'intégrité et l'épanouissement de l'arabité.

Ainsi, dans les spectres de l'Altérité se fondent les impératifs modernes et contemporains de la différenciation identitaire, religieuse, culturelle et sociale arabe. Dans cette permanente confrontation avec l'Autre, l'Occident, ensuite Israël, ont, de tout temps, servi de défis à relever, étant donné que leur action historique entreprend contradictoirement aussi bien l'objectivation que la déréalisation de l'arabité.

À la lumière de ces rapports si ambigus, si pleins de contradictions soient-ils, nous entendons explorer/analyser les différentes représentations télévisuelles d'Al-Jazira inscrivant l'arabité dans l'altérité. Certes, cette délimitation est issue d'un mouvement historique rotatoire qui vient donner une signification, des signes de reconnaissance sociale à des destins individuel et collectif. Indubitablement, la dynamique de ce mouvement historique inscrit le « nous » collectif arabe dans une bataille psychosociologique aussi réelle qu'imaginaire.

– Nation, culture et identité

Notre recherche profitera des études sociologiques et médiologiques afin d'explorer les champs suivants : la constitution de la nation comme entité collective, conjointement réelle et mythologique, le rôle de la télévision (Al-Jazira) dans la constitution d'une nation imaginaire arabe et dans la

reproduction d'une image socio-médiatique cohérente de la culture et de l'identité arabes.

La notion de « nation arabe » semble constituer l'épicentre psychoaffectif contemporain de l'arabité. Alors que le nationalisme arabe fut le promoteur géopolitique de l'idée de nation arabe, l'arabité demeure son générateur historique. C'est sur l'idée de nation arabe que s'érigent et se transfigurent aussi bien la conscience d'arabité que ses impératifs linguistique, religieux, historique et territorial.

En effet, ce qui frappe quand nous évoquons le monde arabe, ou la nation arabe, c'est qu'il y a possibilité de deux regards. Soit celui, ingénu, rendu à l'évidence considérant la nation arabe comme un ensemble de vingt-deux États disposant chacun de son unité, son organisation, sa cohérence et dont les citoyens communient dans le même mythe unificateur de la patrie arabe. Nous pouvons poser sur cette même nation un deuxième regard plus inquisiteur, plus critique; et l'on découvre alors que cette même nation est agitée de conflits politiques, chaque pays poursuivant ses fins égo-centriques. Même si la nation est une idée unitaire forgée dans l'imaginaire arabe, soutenue souvent par des discours politique et médiatique, cette idée frappe souvent par ses désordres et ses déchirements.

Nous aborderons l'idée de nation arabe comme entité collective à la fois réelle et mythologique, à la lumière des travaux de Michel Aflaq (*Fi Sabil Al Ba'th*), d'Edward Saïd (*L'Orientalisme*) et de Krysztof Pomian (*L'ordre du temps*).

Fortune de l'imaginaire collectif arabe, l'idée de nation constitue un des paradoxes du monde arabe contemporain, paradoxe de l'unité et de la désunité, de la cohérence et de l'incohérence. Et nous aurons alors deux tendances d'analyse suivant que nous mettrons l'accent sur l'un ou l'autre de ces cas : tantôt nous verrons l'unité de la nation, tantôt nous verrons la nation arabe comme une sorte d'enveloppe servant souvent des desseins politiques, économiques et stratégiques.

Parallèlement, la notion de « nation arabe » limite et canalise les interactions collectives sur l'écran d'Al-Jazira. Au nom de la nation arabe, un bon nombre d'émissions est mis en ondes pour débattre des perturbants internes et externes empêchant l'accomplissement stratégique de la nation arabe comme idée homogène, cristallisatrice complexe de l'arabité.

« Nourrissier »⁵ prépondérant de l'imaginaire collectif, Al-Jazira semble assumer une double tâche. Tout en mettant un accent particulier sur le caractère révélateur de la faiblesse, de l'antagonisme, voire de la contradiction inhérente à la nation arabe, le média ne manque pas de contribuer efficacement à la constitution imaginaire de cette nation, et de lui apporter une relative détermination d'immortalité. Indubitablement, dans l'opposition entre les signes non équivoques de la puissance que possède sur les peuples arabes l'idée de nation et la réalité politique conflictuelle, Al-Jazira élabore son discours médiatique. Il s'avère donc intéressant de démêler la relation complexe entre les aspects réels et mythiques qui en forment la matière.

La deuxième notion fondamentale autour de laquelle s'articule notre recherche est celle de la culture. Nous explorerons la notion de culture arabe à la lumière des travaux de Paul Khoury et de Georges Corm. Ensuite, nous nous pencherons sur les rapports conflictuels entre le champ culturel et le pouvoir médiatique, le conflit culture cultivée/culture de masse tels que cristallisés dans les ouvrages de Pierre Bourdieu, Edgar Morin, Max Horkheimer et Theodor W. Adorno, pour ensuite débattre du thème de la globalisation et les problématiques qu'il soulève et ce, conformément aux ouvrages de Toby Dodge et Richard Higgott, Samuel P. Huntington, Jacques Berque, Jean-François Bayart, Abderrahim Lamchichi et Bertrand Badie.

Au cœur de la notion de « culture arabe » se joue le destin de l'arabité culturelle en tant qu'objet contemporain à des transmutations intellectuelles et médiatiques. Nous distinguons deux sphères principales de l'arabité culturelle : la première intellectuelle et la deuxième médiatique. L'interaction entre ces deux sphères formule l'horizon de l'arabité culturelle dans sa phase historique actuelle.

La sphère intellectuelle oscille entre trois types classiques de réaction : traditionalisme, modernisme et réformisme. Sur ce fond, se pose le problème de la modernisation du monde arabe et de la mutation de l'arabité culturelle. Le traditionalisme prône le rejet catégorique de la modernité, perçue comme une donnée typologique occidentale importée (*dakhil, wafid, majlub*) et, par conséquent, fléau subversif des normes et des valeurs exemplaires établies particulièrement par l'islam, composante fondamentale de l'arabité. Sur un

autre plan, rejetant formellement la tradition, le modernisme prêche la laïcisation ou, plus exactement, la sécularisation, tant sur le plan religieux que social, culturel et politique. Ceci a pour but d'opérer dans le monde arabe un mouvement d'assimilation radicale aux modes de pensée et de vie de l'Occident; autrement dit, une arabité occidentalisée, comme celle préconisée par l'éminent penseur égyptien Taha Hussein.

Entre ces deux pôles, traditionnel et moderniste, se situe une tendance relativement modérée appelée la tendance réformiste. En quête de l'essence spirituelle de la tradition (normes et valeurs arabo-islamiques), la tendance réformiste cherche à protéger cette essence contre vents et marées. Elle vise également à épurer la tradition de toute tentative de falsification qui aurait pu altérer son parcours. Mais en même temps, elle ne néglige point l'importance de la modernisation et ce, en manifestant la nécessité de son application dans les domaines industriel, technique et technologique. Nous pouvons ainsi dire que la tâche de la tendance réformiste est celle de concilier simultanément des éléments essentiels, aussi bien dans la tradition que dans la modernité. La tâche réformiste est une tâche d'association durable et réciproquement profitable dans le but de faire progresser significativement l'arabité culturelle : une symbiose susceptible d'inaugurer une nouvelle phase de l'arabité culturelle pour qu'elle puisse être reconnue à la fois comme arabe et comme moderne.

Selon qu'est mise en évidence la nostalgie vers le passé ou l'espoir dans l'avenir, cet axe tripartite conditionne depuis plusieurs décennies l'arabité culturelle et, par la suite, les divers secteurs de la vie politique, économique et

sociale dans le monde arabe. Sa dynamique a donné naissance à la division du monde arabe en deux blocs : le premier conservateur et le deuxième moderniste entre lesquels se déploie la tendance réformiste. Cependant, au-delà de certaines distinctions apparentes, nous nous trouvons dans l'incapacité de nous résoudre à la présence inéluctable d'un traditionalisme pur, tout autant que d'un modernisme pur. Il s'agirait plutôt d'un réformisme traditionnel et/ou moderniste englobant le monde arabe et son arabité culturelle.

Dans le même contexte, Al-Jazira a consacré une édition de son programme culturel *Sans Frontières* ou *Bila Houdoud*, diffusée le mercredi 10 janvier 2001, à débattre de l'état actuel de la culture arabe oscillant entre ces trois courants de pensée. Cette émission, qui fait partie de notre corpus de thèse, confine et sacralise la mise en spectacle de la culture et de la société arabes où l'arabité emprunte la forme d'une spirale traditionaliste / moderniste / réformiste.

À cet effet, nous estimons que la situation actuelle du monde arabe est celle d'un monde en retard, sous-développé, où un grand écart sépare son état de fait et l'état où il souhaiterait parvenir. Nous postulons que le développement culturel, social et politique exige un passage de ce que nous pouvons appeler le traditionalisme au modernisme. Dans cette optique, les objectifs socioculturels que sont l'enseignement, l'information, l'indépendance technologique, etc., deviennent problématiques, dans le sens où le passage de la tradition à la modernité est lui-même conflictuel. Il en est ainsi car l'accès à la modernité politique, sociale et culturelle consiste, en quelque sorte, à surmonter les

obstacles de la tradition. De la sorte, cette transition, si réalisable, apparaît comme une nouvelle sorte d'existence de l'arabité. Autrement dit, la mutation efficace des structures traditionnelles, ayant pour objectif la création et l'innovation d'un modèle socioculturel moderne qui convienne au monde arabe, est susceptible de le réintroduire dans l'actualité historique.

La deuxième sphère, au cœur de laquelle se joue, en quelque sorte, le destin de la culture arabe, est la sphère médiatique et, plus précisément, télévisuelle. La montée en puissance des chaînes satellites arabes, entre autres Al-Jazira, et qui se caractérisent par l'amplitude de leur portée et de leur champ d'action, nous permettra d'examiner la culture arabe à la lumière d'autres notions adjacentes telles que celles de champ culturel et de pouvoir médiatique, le conflit culture cultivée/culture de masse. Nous envisageons d'utiliser ces notions, telles que décrites dans les ouvrages socio-médiologiques de Jean Cazeneuve, Edgar Morin, Max Horkheimer et Theodor W. Adorno, afin de les adapter à une diffusion télévisuelle déployant d'énormes moyens financiers, technologiques et humains, et faisant actuellement partie intégrante de la superstructure médiatique arabe. Nous aurons recours à ces notions afin de déceler le rôle d'Al-Jazira en tant que « médiateur » dans le processus de protection et de configuration culturelle et identitaire de l'arabité.

En étroite liaison avec les deux champs précédents – la nation et la culture –, le concept d'identité arabe est le troisième concept fondamental de notre recherche. Expression de la conscience de soi face à l'Autre, l'identité

collective arabe résulte des interactions complexes du colonialisme, de la décolonisation et du conflit arabo-israélien : en somme, en quête d'un refuge collectif contre cet Autre – Européen, Américain et Sioniste. Ce ne sont pas là uniquement des acteurs extérieurs qui influent sur la représentation identitaire émanant du discours nationaliste, mais plutôt des processus constitutifs où se fonde actuellement l'identité arabe.

Les études sociologiques concernant la formation et les composantes du sentiment d'appartenance, que nous appellerons ici la conscience d'arabité (ex. Pierre Tapp), de l'identité individuelle et collective (ex. Hannah Malewska-Peyre), et de la formation de l'identité culturelle (ex. Sélim Abou), nous aideront à comprendre comment l'identité individuelle et collective arabes se forment à travers l'image télévisuelle d'Al-Jazira, comment cette dernière lui donne sens et la fait exister socialement.

Cette question de la construction de l'arabité identitaire à travers l'image télévisuelle d'Al-Jazira s'élabore sur deux niveaux : le premier individuel et collectif, et le deuxième médiatique. Sur le premier plan, comment la nation et la culture, symboles représentatifs de la cohésion et de l'unicité arabes, et qui constituent l'héritage idéologique du nationalisme, investissent la construction du concept identitaire arabe? Sur le plan médiatique, comment Al-Jazira, média de projection et d'identification, déploie l'identificateur linguistique et met en exergue ces systèmes symboliques de représentations collectives dans le but d'établir une constellation de l'identité arabe?

Entre ces deux modèles de construction de l'arabité agit le pouvoir institutionnel du média en question. Un pouvoir qui réside dans sa capacité à former et reformer la conscience d'arabité autour de certaines constantes médiatisées (cause palestinienne, guerre contre l'Irak, etc.) et dans la transposition, sur son écran, de l'ensemble des organisateurs symboliques de l'arabité, au premier rang desquels figure l'emploi de la langue arabe classique qui, tout en inscrivant le téléspectateur dans le registre de l'appartenance collective, projette dans son inconscient l'identification à un ensemble de valeurs arabo-islamiques où s'organise sa vision de lui-même et de sa collectivité.

En tant que moyen de communication de masse, Al-Jazira joue un rôle important, tant dans la formation de l'opinion publique que dans la configuration culturelle et médiatique de l'arabité. À cet effet, l'examen du processus de médiation, tel qu'il se présente dans les différentes émissions d'Al-Jazira, est en mesure de nous renseigner sur le vécu du téléspectateur au sein de l'institution télévisuelle. D'autre part, ce processus porte en ses germes la question fondamentale de la portée et de l'influence du média télévisé sur l'individu et la collectivité.

Abstraction faite des multiples jugements émis pour ou contre la télévision, il n'en reste pas moins qu'Al-Jazira, en tant que moyen de persuasion, demeure le médium le plus visible et le plus symbolique à restituer un sous-système communicationnel dans le contexte historique de l'arabité. Les satisfactions qu'elle se trouve en mesure d'apporter au téléspectateur arabe

(couverture intensive des problèmes touchant au vécu politique, social et culturel arabe) justifient jusqu'à présent son immense succès au sein de la société arabe. Qu'elle réponde à des attentes spécifiques ou qu'elle comble la majorité des besoins informationnels du téléspectateur, l'institution télévisuelle Al-Jazira exerce un rôle prépondérant dans la déstabilisation d'un réel arabe détérioré tant sur le plan individuel que collectif. Il nous incombe présentement d'explorer la notion d'arabité afin de réaliser l'ampleur de sa figuration médiatique sur l'écran d'Al-Jazira.

– L'arabité

Dans cette partie de notre recherche, nous nous proposons d'approfondir la notion d'« arabité », notion clé pour la compréhension de concepts majeurs comme ceux de nation, culture et identité arabes. C'est autour de l'arabité que se cristallisent tous ces concepts. Et c'est cette notion même qui constitue l'axe principal de notre thèse.

L'arabité est la notion culturelle qui nous permet de parler des Arabes, de leur union ou désunion, de leur identité comme de leur culture. Jusqu'à présent, au nom de l'arabité, les masses se mobilisent dans les quatre coins du monde arabe et les manifestations éclatent, dénonçant les pratiques israéliennes en Palestine. Comment donc interpréter cette arabité? Quels sont les facteurs qui permettent son existence, malgré l'absence de conditions favorables à son épanouissement? Dans une tentative de répondre à ces questions, nous consacrerons les prochaines pages à la délimitation de la notion d'arabité.

Fawzi Mellah nous renseigne sur l'arabité en écrivant que « [...] l'histoire arabe, même fortement idéalisée et mythifiée, même déformée par l'idéologie nationaliste, sert l'arabisme en fondant l'arabité »⁶. En d'autres termes, l'effondrement de l'arabisme en tant qu'idéologie politico-nationaliste unitaire n'a pas engendré le repli de son fondement culturel : l'arabité. L'arabisme a forgé la permanence et la continuité de l'arabité. En tant que notion culturelle, l'arabité ne peut être confondue avec l'arabisme. Le nationalisme arabe demeure une conceptualisation politique puisant dans les éléments constitutifs de l'arabité afin de rassembler les Arabes sous l'égide d'un État-nation.

Malgré le démembrement actuel des pays arabes, l'arabité persiste. Sa formidable continuité historique perpétue la notion des Arabes, fait retentir les échos de l'idéologie unitaire tout en voguant dans les sphères de l'héritage idéologique : « l'identité collective » et « la culture commune ».

Nous essaierons d'effectuer une tentative de repérage de l'arabité en délimitant les éléments qui ont caractérisé et caractérisent encore son parcours : l'islam, la langue, l'espace, l'histoire et la conscience d'arabité.

– L'islam

Dans son livre *Arabic thought in the liberal age*, Albert Hourani précise que : « Islam was what the Arabs had done in history, and in a sense it had created them, given them unity, law, a culture. »⁷ Ces propos de Hourani jettent

intensément la lumière sur la relation spécifiquement étroite entre l'ethnie arabe, les Arabes et l'islam.

L'ethnie arabe a été le diffuseur et le défenseur de l'islam qui a opéré en tant qu'idéologie unificatrice exprimée en langue arabe et adressée en premier lieu aux Arabes. La dimension politique de la mission universaliste et religieuse du prophète Mohammed consistait à souder les tribus arabes. Ensuite, scellant l'unité religieuse et communautaire, l'islam va cristalliser l'arabité. Il va, en effet, fonder les institutions, conditionner les valeurs et déterminer les normes et les comportements sous le règne de l'empire arabo-musulman. Même si les réglementations sociales de l'islam ne furent pas partagées essentiellement par les chrétiens ou les juifs, elles n'en offraient pas moins la configuration d'ensemble. L'islam intégra aussi bien des éléments non musulmans (coptes, chrétiens, juifs) que des éléments non arabes (berbères et perses).

Au fil des siècles, cette configuration d'ensemble se poursuivit. Car au-delà des actes religieux et des préceptes prescrits par l'islam, l'idéal social et affectif qu'il prêche ne va pas à l'encontre de celui des chrétiens ou des juifs. Ceci a favorisé l'identification à l'ethnie et à son type d'organisation sociale et communautaire sans toutefois transcender l'identification religieuse. L'islam a donc posé la pierre de base de ces traits culturels, de cette arabisation épanouie sous son égide. Par le biais du Coran, l'islam a fourni à l'arabité son socle historique. Il convient de préciser que parmi les théoriciens les plus acharnés de l'arabité et de l'arabisme figurent un grand nombre d'Arabes chrétiens; citons entre autres : Edmond Rabbath, Constantin Zurayk, Michel Aflaq, et Georges

Habache. Ces défenseurs acharnés et bien d'autres glorifiaient l'arabité en considérant l'islam comme l'héritage culturel perpétuant l'existence des Arabes et de leur langue.

L'histoire a intimement lié arabité et islam. Certes, nous ne pouvons pas les confondre théoriquement. Mais il reste que 90 % des Arabes sont musulmans et que l'islam ordonne et imprime leur arabité. Sommes-nous donc face à une fusion entre deux niveaux identitaires amalgamés dans la conscience populaire?

En réalité, si nous concevons l'islam en tant que source et donneur de sens, à l'instar de la nation ou de l'ethnie, il ne peut être confondu avec l'identité. Il peut, comme dans le cas arabe, occuper une place prépondérante, que nous ne pouvons ni sous-estimer ni nier dans la configuration culturelle et identitaire. Néanmoins, il demeure un attachement spirituel qui ne peut pas forger une identité excluant l'identité nationale.

À cet effet, nous pouvons avancer l'interprétation suivante. L'évolution des événements historiques – le passage de la domination turque à la colonisation occidentale, ensuite au conflit arabo-israélien –, a contraint l'islam à assumer, outre sa fonction religieuse et idéologique, une fonction militante et défensive. Ces pressions permettront la configuration de l'islam sous une forme de patriotisme confessionnel. Selon Monah El-Çolh :

« Quand les masses arabes parlent de leur islamité [...] elles veulent souligner le plus souvent qu'elles refusent la vassalité à l'égard de l'Occident, entendant souligner ainsi qu'elles se sentent faire partie d'un tout historique et géographique détenteur d'un héritage, de valeurs, de racines. »⁸

En d'autres termes, l'islam semble être un appareil aidant les Arabes à se différencier de l'Autre et à s'opposer contre lui.

– La langue

Le critère de la langue s'avère fondamental dans la conceptualisation de l'arabité. Langue du Coran, de communion, de poésie, de culture, d'œuvres artistiques et littéraires, la langue arabe constitue le point focal de l'affinité interarabe et un important vecteur de diffusion des idées. Si le Coran ne maintenait pas l'uniformité de la langue, celle-ci aurait pu subir une fragmentation régionale semblable à celle des langues romanes. Le Maghreb arabe, qui a subi une forte influence culturelle française, n'échappe tout de même pas à l'uniformité linguistique arabe.

Cependant, en perpétuant l'uniformité du langage, le Coran a entretenu la communauté culturelle. Ce processus a été renforcé par l'emploi du Coran comme texte d'enseignement de base à travers le monde arabe. La vigueur du vecteur linguistique a sous-tendu un espace culturel et identitaire à un niveau géographique étendu. En effet, la simple appartenance à la langue est insuffisante pour donner naissance à une vaste culture. Mais dans le cas des peuples arabes, la langue se réfère à une source unique (le texte saint) auquel adhère 90% de la population arabe.

Le facteur identificatoire de la langue arabe semble constituer une base fondamentale dans le processus de figuration collective arabe. La célébration symbolique de la langue arabe oscille entre ses origines de droit divin et sa

tâche d'unanimité, assumant également l'effort de la modernité. La langue arabe est le critère d'appartenance à un vaste groupe présumé d'origine commune, partageant des traits culturels communs dont la délimitation par la communauté de langue devient de plus en plus exigeante sur le sens de l'allégeance à l'identification collective panarabe.

Albert Hourani inaugure son fameux livre, *Arabic thought in the liberal age*, en énonçant le fait suivant :

« More conscious of their language than any people in the world, seeing it not only as the greatest of their arts but also as their common good, most Arabs, if asked to define what they meant by "the Arab nation", would begin by saying that it included all those who spoke the Arabic language. »⁹

La langue arabe reste perçue non seulement comme un fondement essentiel de l'arabité, mais également comme le générateur des appels constants à l'unité politique coïncidant avec l'identité linguistique. D'autre part, la communauté de la langue a pavé le terrain aux théoriciens du nationalisme arabe pour envisager le passage du niveau culturel – l'arabité – au niveau politique – l'arabisme.

L'image que les Arabes se sont forgés d'eux-mêmes stipulait que leur grande majorité parlait l'arabe classique et appartenait indubitablement à la même nation. Les minorités kurde, berbère, arménienne et les groupes ethnolinguistiques du Sud du Soudan ne parlent pas l'arabe et ne sont pas considérés en tant que tels, étant donné qu'ils ne disposent pas de l'élément identificateur linguistique. Par contre, d'autres minorités telles que les

Maronites du Liban parlent l'arabe classique sans partager nécessairement une conscience d'arabité.

Toutefois, l'idéalisation du médium de la langue tend à négliger certains aspects marquant présentement la langue arabe : les lacunes grandissantes entre l'arabe écrit et l'arabe parlé, le bilinguisme dans certaines régions, et l'analphabétisation sévissant parmi les masses. Il est vrai que, dans une tentative de remédier à ces aspects négatifs, l'arabe littéraire « tends to become the spoken language of the whole of the Arab world », et également le langage officiel employé par les télévisions arabes. La langue arabe n'est pas considérée uniquement comme véhicule d'idées ou instrument de communication, mais aussi comme l'incarnation de toute une culture.

– L'histoire

S'agit-il d'une histoire chronologique tendant à asseoir les permanences et la continuité d'une communauté distincte ou bien d'une histoire événementielle tendant à révéler la singularité du fait historique? En effet, alors que l'histoire demeure un appareil dénonçant l'idéologisation de l'étude historique, « l'historiographie arabe a fonctionné moins comme une recherche véritable que comme une défense »¹⁰. Cette remarque fondée de W. C. Smith jette la lumière sur la conceptualisation arabe particulière de l'Histoire. L'Histoire, telle que répandue dans l'imaginaire collectif arabe, semble être l'essence de l'être collectif qui s'en forge, par tous les moyens, une représentation passée et future de sa communauté. Dans ce contexte, peu

importe que l'histoire corresponde littéralement aux événements historiques réels. Ce qui importe, dès lors, c'est qu'elle serve au déploiement de l'objectif unitaire.

À cet égard, les maints appels lancés par les théoriciens de l'arabisme, comme celui de Sati Husri – *Every nation must forget part of its history and only remember what helps it* – soumettent la conscience historique à la conscience politique. Celle-ci œuvrait en vue d'asseoir la spécificité des Arabes, la singularité de leur passé commun et l'unicité de leur destin.

Au XIX^e siècle, l'ensemble arabe a confronté une multitude de contradictions historiques similaires : échapper à la domination ottomane tout en défendant l'islam, ébranler le joug de l'impérialisme colonial tout en s'ouvrant à la modernité et en s'attachant à la culture arabo-islamique, rêver de l'amalgame des spécificités régionales afin d'établir l'unité politique. Ces faits contradictoires ont contribué à la fusion des consciences culturelle, politique et historique. Nous ne pouvons pas justifier cette fusion par l'incapacité des Arabes à relire l'histoire, mais plutôt à la nature complexe et contradictoire des problèmes auxquels ils faisaient face.

L'émergence du nationalisme a réveillé un fort sentiment national dont la part de fiction s'avère importante, surtout en ce qui concerne l'histoire. Le Palestinien, le Marocain, le Syrien ou l'Irakien croient partager la même histoire, même quand certaines régions arabes connaissent un événement historique autonome. Ils croient aussi dans un destin arabe unique. La vigueur de ce rapport fictionnel ne peut nier que certains pays, et plus précisément la

Palestine, aient connu et connaissent encore une histoire autonome. Mais elle reste importante dans la conceptualisation historique et contemporaine de l'arabité.

D'autre part, la continuité historique de l'islam et de la langue arabe accentue cette propension de mise en commun, voire de l'arabisation de l'histoire. Celle-ci conduit l'Arabe contemporain à maintenir un rapport spécial avec l'histoire, qui s'apparente moins à un miroir reflétant un passé chronologique, qu'à un creuset culturel permanent. Ainsi, l'histoire semble être un support abstrait renforçant l'arabité.

– L'espace

L'ensemble arabe est constitué de quatre blocs géographiques disposant chacun de ses propres particularités physiques, climatiques et culturelles. Occupant un immense territoire au nord de l'Afrique et à l'ouest de l'Asie, ces blocs sont les suivants : 1) le bloc de la péninsule arabique délimité par le golfe arabe et l'Océan indien, ce bloc est séparé de l'Égypte et du Soudan par la mer Rouge; 2) le bloc du Mashrek ou le Croissant fertile. Donnant du côté de l'Ouest sur la Méditerranée, ce bloc rassemble la Syrie, le Liban, la Palestine, la Jordanie et l'Irak; 3) l'axe nilotique. Formé autour du Nil pour englober l'Égypte et le Soudan, il est relié à la Libye et au Maghreb par le désert occidental; 4) le Maghreb. Ce bloc s'étend de la Libye jusqu'au Maroc et la Mauritanie. Il est lié à l'axe nilotique par le vaste désert occidental qui s'étend de Casablanca à l'Ouest jusqu'à la mer Rouge à l'Est.

L'élément territorial vient souder l'ensemble des transformations et des interprétations au moyen desquelles les sociétés ont transformé la nature géographique. La conscience de l'unité territoriale est indissociable de celles linguistique et historique. Elle puise également sa force des conceptions urbaines, sociales et humaines organisant les villes et les villages arabes. De son côté, l'islam a vivement marqué l'espace arabe. Les mosquées, les souks (marchés et lieux d'échange, de production, et d'artisanat reproduisant un système commercial et social distinct) marquent de leur empreinte les lieux urbains et ruraux. Quant au colonialisme européen, il a introduit sa propre organisation spatiale qui viendra se juxtaposer à l'organisation arabo-islamique. Un dualisme modernité/tradition, inhérent à la figuration spatiale contemporaine de l'ensemble arabe, donne une impression d'uniformité.

Au-delà des frontières séparant les États arabes, la conviction prépondérante d'occuper un seul territoire et de former une unité territoriale dote l'arabité d'un élément spatial spécifique. La notion d'« unité territoriale » repose sur un processus d'abolition fictive des frontières interarabes : une unité territoriale qui s'alimente davantage des facteurs linguistique et religieux communs que d'une réalité concrète ne témoignant d'aucune facilité quant au déplacement des citoyens. Cette unité territoriale relève davantage d'une construction symbolique que d'efforts tangibles déployés en vue de faciliter le déplacement d'un pays arabe à l'autre.

L'arabité réinvestit le concept territorial d'une acception unitaire. Sous son égide, il subit un déplacement du lieu géographique pour s'installer à

l'intérieur de l'Être arabe. C'est à l'intérieur de cet Être que l'acception unitaire érige de nouvelles frontières sociales, ethniques et culturelles pour s'approprier un vaste territoire arabe. Il s'agit donc d'une sorte de réassortiment de l'homme arabe pour se fondre dans une spatialité uniquement arabe. Sous cet angle, l'espace envisagé revêt un dépassement des frontières réelles afin de doter l'arabité d'une territorialité immense.

– La conscience d'arabité

L'assemblage des paliers que nous venons de citer ne peut ni friser une entité culturelle cohérente, ni conduire, à lui seul, à la cristallisation d'un sentiment d'appartenance à ce vaste ensemble arabe. Un élément supplémentaire devait agir comme facteur d'insertion et d'interdépendance entre ces divers éléments afin que la majorité des citoyens arabes se considèrent et soient considérés par les Autres comme Arabes. Nous estimons que l'identification à une entité collective ou culturelle ne dépend pas uniquement du constat de la présence et du partage d'éléments fondant cette entité, mais aussi à l'importance qu'elle soit régie par une conscience de spécificité chez les personnes concernées. C'est cette conscience qui fonde et fait jaillir l'arabité. En définitive, si l'arabité existe, c'est grâce à la conscience des Arabes qui se reconnaissent en elle.

Certes, l'évolution de la conscience d'arabité s'articule aux conditions réelles d'existence de la communauté arabe. Nous pouvons distinguer trois formes marquant le cheminement de la conscience d'arabité : religieuse,

ethnico-nationale et politique. La relation intimement étroite entre arabité et islam a donné à la conscience d'arabité sa forme religieuse sous l'empire arabo-islamique. Avec le déclin de ce dernier, elle semble avoir disparu sous la domination ottomane, du XV^e au XIX^e siècles.

Il a fallu ensuite attendre l'éclipse de l'empire ottoman, à la fin du XIX^e siècle et l'envahissement colonial européen pour voir s'exprimer une conscience d'arabité chez des réformistes comme Kawekbi, Mohamed Abdu, etc. Il convient de signaler que, sous le règne de l'empire ottoman, cette conscience d'arabité restera diffuse sous une forme religieuse indissociable de l'islam. Au tournant du XX^e siècle, elle commence à se libérer de son cachet religieux pour prendre une forme ethnique et culturelle. Enfin, le nationalisme arabe a marqué l'émergence de la forme politique de la conscience d'arabité. Pendant la deuxième moitié du XX^e siècle, lors de l'apogée des idéologies nationalistes arabes, cette conscience s'est constamment exercée aussi bien au plan des masses que des régimes politiques. Nous aurions pu nous résigner, présentement, à la désagrégation définitive de la conscience d'arabité, si le seul moyen de la récupérer se limitait à la dissension des régimes politiques.

À ce stade, l'imaginaire collectif joue un rôle considérable dans la cohésion des communautés arabes et la figuration de la conscience d'arabité. Celui-ci renforce la conscience d'arabité en perpétuant les images et les conceptions qui ont fait la gloire des Arabes dans le passé, et en insistant sur l'unité du destin en fonction de la langue, de la religion, de la culture et de l'histoire commune.

Toutefois, la dépendance de la conscience d'arabité de la mouvance historique exclut aussi bien l'intégration totale que la séparation définitive. Des événements tels que la guerre du Golfe (1990), bien qu'elle eut divisé les Arabes en clans pour une certaine période, cette séparation semble disparaître actuellement. L'Irak a renoué ses relations amicales avec les pays arabes qui s'opposaient à son agression contre le Koweït. Et les discours politique et médiatique sur l'arabité et l'unicité regagnent de l'ampleur, notamment suite à l'occupation américaine de l'Irak.

En guise de conclusion de cette ébauche d'introduction générale sur l'arabité, il s'avère difficile de fournir une définition de l'arabité. Ce que nous avons essayé de faire, après tant d'autres, c'est déceler certains éléments qui nous semblent imprimer le parcours sociohistorique de l'arabité. Nous en avons choisis quatre, d'autres pourraient se limiter uniquement à deux ou trois. Chacun des éléments que nous avons repérés influence jusqu'à présent la configuration de l'arabité. L'islam joue un rôle important sur la scène sociale et identitaire arabe. Oscillant entre ses dialectes et l'arabe classique, la sauvegarde et la protection de la langue arabe nécessiteraient de lui accorder un vif intérêt. L'histoire arabo-islamique idéalisée sert d'apparat légitimant le pouvoir étatique, et la construction de l'histoire de l'arabité est un processus en cours. L'espace est dépecé par la présence d'Israël et des États-Unis. La conscience d'arabité souffre d'un long parcours, incapable d'assembler authenticité et modernité, unité et spécificité nationale et régionale. Comment donc enfermer

l'arabité dans une définition académique alors que ses « organisateurs » opèrent encore sur la scène arabe?

Pourtant l'arabité est inscrite dans le quotidien des Arabes. Elle persiste et trouve surtout son expression contemporaine dans les médias électroniques, plus précisément sur l'écran de la chaîne satellitaire arabe Al-Jazira.

– L'arabité sur l'écran d'Al-Jazira

Presque inexistantes sont les recherches académiques arabes et étrangères effectuées dans le domaine de la sociologie et la médiologie et qui rendent compte de la configuration de l'arabité sur l'écran satellitaire arabe d'Al-Jazira.

Un ouvrage récent de Jon B. Alterman, traitant de l'impact du phénomène des chaînes satellites arabes, semble être le seul à s'intéresser à la révolution médiatique opérée grâce à l'expansion de l'Internet et des chaînes transnationales dans le monde arabe. Tout en rendant compte du rôle que pourraient jouer ces médias dans l'émergence d'un nouvel arabisme unifiant les Arabes au-delà des frontières nationales, la thèse principale de l'auteur est fondée autour d'un sage avertissement formulé ainsi : « If satellites and web pages are going to be the battlefield for the hearts and minds of Arabs in the next century, than America needs to prepare a high-tech campaign of "information diplomacy" that is up to that challenge. »¹¹

D'autre part, la diffusion des chaînes satellites arabes a fait souvent l'objet d'articles publiés dans les journaux arabes, surtout le journal *Al-Hayat*

publié à Londres. Citons, à titre d'exemple, l'article intitulé « L'information arabe : quatrième pouvoir? »¹² du politicien qatari Hamad Abdel Aziz EL Kouari. Dans son article, le politicien fait l'éloge de la couverture intensive et objective réalisée par certaines chaînes satellites arabes au sujet de l'Intifada d'El-Akssa qui a éclaté en septembre 1999 en territoires occupés. L'auteur y souligne le rôle de cette couverture médiatique dans l'éclatement des manifestations dans les rues arabes, la mobilisation des foules arabes et l'unification de l'opinion publique face à Israël. L'auteur propose certaines directives susceptibles de faire de l'information le quatrième pouvoir dans le monde arabe.

Dans le même contexte, soulignons également les articles de Ghada Fouad El Samman, « La génération des satellites »¹³, celui de Hala Moghabgeb, « Absence de créativité dans les programmes de distraction sur les écrans satellitaires arabes »¹⁴. Traitant de telle ou telle émission, la plupart de ces articles s'inscrivent dans le cadre de l'intérêt accordé par la presse arabe à ces nouveaux vecteurs de diffusion.

Par contre, Al-Jazira se taille, à elle seule, la part du lion dans les articles journalistiques abordant le phénomène de la diffusion par satellite. Tantôt accusée d'agent sioniste ou d'instrument irakien, tantôt blâmée pour avoir accordé la parole à Saddam Hussein ou Oussama Ben Laden, la chaîne fait souvent l'objet d'une critique acerbe¹⁵. En outre, le ton libre des débats et des commentaires d'Al-Jazira, la transmission directe et non filtrée des événements ont contribué à la fermeture des bureaux locaux de la chaîne au

Koweït et en Jordanie. Les dirigeants arabes s'en plaignent régulièrement, ce qui élève au nombre de quatre cents leurs plaintes officielles adressées au ministère qatari des affaires étrangères¹⁶. Toutefois, la presse française a favorablement accueilli l'œuvre d'Al-Jazira dans le fameux article du quotidien *Le Monde* : « Al-Jazira, la télé qui réveille le monde arabe »¹⁷.

Sur un autre plan, l'intérêt accordé à la révolution médiatique dans le monde arabe se cristallise autour d'un bon nombre d'enquêtes de terrain effectuées dans le but de mesurer l'audience des chaînes satellites. À cet effet, signalons les ouvrages de Abdel Kader Ben Cheikh et Mohamed Hamdan, *Le public arabe et la diffusion télévisuelle directe par satellite*¹⁸, et celui de N. A. El Batrick, *La télévision et la société*¹⁹. Soulignons que ces enquêtes ne nous permettent pas d'appréhender la complexité de notre problématique recherchée à travers l'écran d'Al-Jazira. En effet, à la lumière de cette exploration recelant la figuration de l'arabité sur l'écran d'Al-Jazira dans les ouvrages académiques, l'appréhension de notre problématique serait, à prime abord, moins à reprendre qu'à faire, puisqu'il n'y a pas d'études académiques traitant du même sujet.

L'arabité, dans ces contextes journalistiques ou d'enquête de terrain, passe pour une donnée invariable dont la concrétisation contemporaine serait ce grand nombre de chaînes satellites diffusant en langue arabe classique. Notre recherche se situe aux antipodes de tel ou tel contexte. La reproduction du réel arabe sur l'écran d'Al-Jazira (bien qu'obéissant aux normes de la diffusion télévisuelle) semble brouiller les rapports traditionnels qu'entretiennent les médias arabes avec l'arabité. D'où notre intention d'appréhender l'arabité à

partir de notre cadre théorique basé sur les notions de nation, de culture et d'identité, sans négliger l'importance de ces recherches ou articles comme sources d'information et de savoir.

– Corpus

Jamais probablement dans l'histoire des chaînes nationales ou satellitaires arabes, le lancement d'un nouveau vecteur de diffusion n'a tant suscité l'intérêt des téléspectateurs, des journalistes arabes et occidentaux, ni a fait l'objet de tant de polémiques et de débats qu'Al-Jazira. Dans son ouvrage sur les médias et l'Internet dans le monde arabe, Jon B. Alterman écrit que :

« [...] Al-Jazeera's encouragement of openness and full debate has a powerful influence on other societies in the region. By featuring guests and subjects whose political views would otherwise be banned in various countries in the region, Al-Jazeera's programs undermine censorship in individual states and expand the bounds of freedom throughout the region »²⁰.

À cet égard, le succès de la chaîne au logo doré est incontestable. Basée au Qatar, la première chaîne d'information continue en langue arabe est devenue, depuis sa création en 1996, l'emblème de la liberté d'expression au Proche-Orient. Grâce au professionnalisme hardi de ses animateurs, issus de l'ancien service arabe de la BBC, Al-Jazira s'est imposée en CNN du Proche-Orient. La seule différence reste que la chaîne qatarie a le mérite d'offrir à ses téléspectateurs des débats non censurés et les commentaires les plus libres que ceux-ci aient jamais pu entendre dans leur propre langue, avec un enthousiasme et une pertinence qu'aucune chaîne étrangère ne pourrait égaler. La qualité de

ses émissions, sa liberté de ton et son irrespect à l'égard des régimes absolus font dissoudre l'omerta des dictatures arabes dans les tables rondes. Des communistes poursuivis, des islamistes bannis, des dissidents et des parias en rupture de ban y retrouvent de la voix.

Maniant habilement faire savoir et savoir-faire, Al-Jazira ouvre son antenne à tous les téléspectateurs arabes presque sans restrictions. Il suffit de téléphoner pour participer librement à tous les débats, ce qui ébranle, dans une certaine mesure, l'étau dans lequel les gouvernements arabes emprisonnent les populations.

Loin de vouloir retracer la grille télévisuelle d'Al-Jazira (journaux télévisés, flash infos, émissions sportives, documentaires historiques, scientifiques et cinématographiques, etc.) à travers l'objet de notre recherche, notre intérêt portera sur les émissions culturelles porteuses des amorces complexes de recomposition de l'arabité.

Dans ce contexte, la programmation de la chaîne tient en un dosage subtil entre l'information, les émissions à cachet culturel et les débats sur les questions d'actualité politique, sociale, culturelle et religieuse. Les émissions phares d'Al-Jazira restent les débats d'actualité diffusés en direct sans avoir recours au différé pour filtrer les questions et les réponses embarrassantes. Nous estimons que l'étude approfondie du contenu de ces débats et des émissions culturelles nous permettra de dresser un tableau plus ou moins exhaustif de la configuration contemporaine de l'arabité sur l'écran d'Al-Jazira.

Nous avons constaté que l'arabité figure de façon explicite comme objet de discussion ou thème partiel dans les émissions suivantes : *Direction Opposée* ou *Al Itijah El Mouakess*, *Sans Frontières* ou *Bila Houdoud*, *Le livre meilleur compagnon* ou *Al Kitab Kheir Jalis*, et *Rendez-vous en exil* ou *Mawed fi al mahjar*.

Après mûre réflexion, nous avons choisi deux éditions de l'émission *Direction Opposée*. La première intitulée « Le nationalisme arabe et les régimes au pouvoir » a été diffusée sur les ondes d'Al-Jazira le 3 avril 2001, tandis que la deuxième, « La haine des Arabes vis-à-vis des États-Unis », date du 10 avril 2001. « La culture arabe » constitue la thématique principale de l'édition ayant le même titre de *Sans frontières* et datant du 10 janvier 2001. L'édition du 11 novembre 2002 du *Livre meilleur compagnon* constitue la troisième émission analysée dans notre thèse. Enfin, la quatrième et dernière émission est celle de *Rendez-vous en exil*, et a été projetée sur l'écran de la chaîne le 1^{er} août 2003. La circonscription du corpus sur une longue période visait à rassembler le maximum de données possibles sur les différentes représentations de l'arabité traitée sur l'écran de la chaîne. Bien qu'elle soit relativement longue, nous estimons que cette durée nous a permis de disposer de matières télévisuelles suffisantes susceptibles d'englober les différents paramètres contemporains de l'arabité.

Dans l'optique de notre recherche, le phénomène des émissions culturelles sur l'écran d'Al-Jazira est d'un intérêt indubitable, tant par son contenu que par ses fonctions communicationnelles. La place prépondérante

réservée à l'arabité dans la programmation de ce réseau constitue une diffusion digne de réflexion et d'analyse. À la lumière du concept de dispositif stratégique conçu par Michel Foucault, nous entreprendrons notre réflexion sur les émissions précitées.

– Le dispositif

Penser l'arabité sur l'écran d'Al-Jazira dans un cadre conceptuel adéquat accueillant à sa juste place la notion centrale de dispositif : tel est le pari des prochaines pages qui n'évitent pas les nécessités et les difficultés d'un certain parcours épistémologique.

Aménageant l'économie du réel et de l'imaginaire, le média télévisuel Al-Jazira, comme toute télévision d'ailleurs, est un objet pluriel, hétérogène, hypercomplexe, une sorte de labyrinthe de l'intermédialité qui opère l'intégration des concepts esthétiques de l'idéologie communicationnelle pour construire du *lien social* au carrefour des logiques socio-communicationnelles qui le traversent.

Seuil d'existence où se tissent les liens invisibles d'une multitude de catégories dans une position intermédiaire entre le rationnel et l'irrationnel, l'intentionnel et l'événementiel, l'ordre et le chaos, le média déploie un agir protéiforme²¹ au gré de pratiques de médiation/médiatisation, présentation/représentation, séparation/hybridation de genres et de logiques simultanément synergiques et conflictuelles. Cet agir prend corps d'autorité dans sa suprême matrice : le dispositif.

Le dispositif est un ensemble multilinéaire, un écheveau composé de « lignes » de nature différente : objet, sujet, image, langage, etc. Et ces lignes créent des systèmes hétérogènes, tracent des processus mouvementés qui tantôt s'éloignent, tantôt se rapprochent afin d'évoquer l'importance réelle de l'imaginaire du message médiologique. Conjuguant la réalité de la machine à communiquer et celle de la construction télévisuelle des mondes, les dispositifs télévisuels agencent les médiations comme interpositions ou mises en rapport qui s'apparentent à des « lignes ». Décrire, à partir des émissions d'Al-Jazira le vécu et le devenir de l'arabité, c'est démêler les lignes des dispositifs diffusés sur l'écran de cette chaîne. C'est dresser une carte, cartographier les mondes cohérents et contradictoires, les mondes figés et erratiques promus par les différents dispositifs.

Dans les propos suivants, Michel Foucault, dont la pensée se présente souvent comme une analyse des « dispositifs » concrets, interprète ce qu'il entend par la notion de dispositif stratégique :

« Ce que j'essaye de repérer sous ce nom, c'est,

Premièrement, un ensemble résolument hétérogène, comportant des discours, des institutions, des aménagements architecturaux, des décisions réglementaires, des lois, des mesures administratives, des énoncés scientifiques, morales, philanthropiques, bref : du dit, aussi bien que du non-dit, voilà les éléments du dispositif. Le dispositif lui-même, c'est le réseau qu'on peut établir entre les éléments.

Deuxièmement, ce que je voudrais repérer dans le dispositif, c'est justement la nature du lien qui peut exister entre ces éléments hétérogènes. Ainsi, tel discours peut apparaître tantôt comme programme d'une institution, tantôt au contraire comme un élément qui permet de justifier et de masquer une pratique qui, elle, reste muette, ou fonctionner comme réinterprétation seconde de cette pratique, lui donner accès à un champ nouveau de rationalité. Bref, entre ces

éléments discursifs ou non, il y a comme un jeu, des changements de position, des modifications de fonctions, qui peuvent eux aussi être très différents. *Troisièmement*, par dispositif, j'entends une sorte, disons, de formation qui, à un moment historique donné, a eu pour fonction majeure de répondre à une urgence. Le dispositif a donc une fonction stratégique dominante. »²²

Pour atteindre l'objectif de notre recherche, il s'agira ici de reconstruire les émissions pré-sélectionnées d'Al-Jazira en fonction du concept de *dispositif stratégique* entendu, à l'instar de Michel Foucault, comme réseau d'éléments hétérogènes constituant une formation à un moment historique donné et répondant à une fonction stratégique dominante.

Un réseau d'éléments hétérogènes comporte discours et non-discours, aménagements spatiaux et architecturaux, appareillages techniques, dispositions institutionnelles-rituels, lois, contrats, réalisation, programmation, etc. Réseau figurant, le dispositif est monstration et configuration : monstration de la dimension de présentation et configuration de la dimension de représentation des lignes, des liens de continuité et de discontinuité du préétabli et de l'événementiel opérant dans les espaces intra et extrascénique; fonction stratégique : celle de pourvoir à l'agir télévisuel une opérativité maximale. Les réseaux correspondent d'emblée avec la stratégie.

Afin d'aboutir à une analyse non réductrice des différentes émissions de débat télévisées, ou des divers dispositifs projetés sur l'écran d'Al-Jazira, et afin de les adapter à la notion de dispositif stratégique de Foucault, il convient de les considérer du double point de vue de phénomène audiovisuel et de phénomène conversationnel. Par

conséquent, il incombe d'y ordonner les éléments d'hétérogénéité mis en œuvre dans la construction du réseau.

La mise en ordre de l'hétérogénéité du dispositif nécessite un réagencement assez fondamental entre deux modes de médiation, symbolique et technique. Le symbolique, les discours apparaissent ainsi comme une composante représentative du fonctionnement des institutions et des pratiques sociales, appelant à une contrepartie objectale. Dans d'autres termes, l'opérativité des discours stipule la mise en œuvre d'une technicité disposée conformément à un aménagement, un arrangement efficace. Le dispositif apparaît alors comme médiateur entre fait technique et fait symbolique.

La schématisation des différents dispositifs conduit à la distinction de deux niveaux stratifiés : structure de surface et structure profonde²³. Autrement dit, nous rassemblerons les éléments d'hétérogénéité de chaque réseau; ses modes de médiation, qui sont le technique et le symbolique, ou la forme et le contenu, sous ces deux structures : structure de surface et structure profonde. La structure de surface appréhende le technique, la forme du débat, alors que la structure profonde traite le symbolique, le discours, les principales problématiques soulevées à travers le contenu discursif. Chaque structure profonde comporte deux niveaux : un niveau global et un niveau particulier. Sous le niveau global, nous analysons les principaux éléments discursifs marquant la temporalité discursive du débat. Les éléments discursifs adjacents, ayant contribué à la médiatisation des problématiques débattues, formeront le niveau particulier.

Dans cette sorte d'archéologie des modes d'agencement et de médiation, l'analyse poussée des différents genres de dispositif – dispositif triangulaire, dispositif stratégique, dispositif médiatico-littéraire et dispositif autobiographique – nous permettra d'aller plus hardiment dans la voie d'une exploration cartographique non seulement des émissions de la télévision Al-Jazira, mais également des univers politique, social, culturel et identitaire de l'arabité.

– Méthodologie

Notre approche sera essentiellement analytique, descriptive et critique. Dans un premier temps, nous procéderons à une analyse descriptive de l'espace télévisé, lieu de construction des différents dispositifs. Ensuite, nous adopterons l'analyse de contenu comme approche descriptive – fréquemment utilisée dans les sciences de la communication – afin de rassembler les données essentielles constituant les paramètres contemporains de l'arabité selon qu'ils figurent dans le contenu des émissions.

Visant essentiellement la description des caractéristiques du contenu du message médiatisé, notre méthode élaborée consistera, dans un premier temps, à l'explicitation des différents paramètres de l'arabité. La détermination définitive de ces paramètres dépendra du nombre de fois que tel thème ou tel critère apparaîtra comme fondamental dans la cristallisation de l'arabité.

À ce stade, la méthode d'analyse de contenu fera un double emploi : elle nous servira d'abord comme instrument d'exploration de l'objet de l'émission,

et ensuite comme outil de vérification de la crédibilité du message médiatisé quant aux circonstances extramédiatiques dans lesquelles il est émis et reçu.

En nous penchant essentiellement sur le contenu discursif des émissions, nous procéderons à une classification des thèmes conformément aux quatre dispositifs autour desquels s'articule notre thèse : le dispositif triangulaire, le dispositif stratégique, le dispositif médiatico-littéraire et le dispositif autobiographique.

Le dispositif triangulaire, qui aura comme objet principal l'étude de l'émission *Direction Opposée*, nous permettra d'aborder l'idée de nation arabe comme entité collective conjointement réelle et mythologique, formant présentement le cachet représentatif complexe de l'arabité. Les études en sciences sociales et politiques et les ouvrages historiques nous serviront de références fondamentales à cet égard.

Le dispositif stratégique traitera du contenu de l'émission *Sans frontières* consacrée à la question de la culture arabe. Quant au dispositif médiatico-littéraire, il se penchera sur l'analyse du *Livre meilleur compagnon*. Les éléments de l'arabité, que sont la langue, la religion, l'histoire et l'espace, sont des thèmes principaux qui opèrent le processus d'identification à la nation et à la culture arabes. Les dispositifs nous permettront de nous pencher davantage sur l'ensemble de ces éléments en déterminant leur rôle joué dans la configuration médiatique de l'arabité culturelle sur l'écran d'Al-Jazira. Parallèlement, l'intérêt qu'accorde Al-Jazira à la religion relève de l'importance de l'islam dans la vie politique, culturelle et sociale de la majeure partie de la

nation. La figuration de l'islam comme invariant de l'arabité constituera une problématique fondamentale dans les dispositifs précités.

Notre dernier dispositif sera le dispositif autobiographie qui s'articulera autour de l'émission *Rendez-vous en exil*. L'idée de nation, la culture et, dans une large mesure, la langue, orchestrent l'horizon de l'identité individuelle et collective arabes. En terre natale ou en territoire d'exil, le processus de constitution de l'identité arabe est-il le même? La constellation du sentiment d'appartenance, que nous appellerons ici la conscience d'arabité, les études sur la formation des identités individuelle et collective nous permettront d'appréhender le dispositif autobiographique mettant en exergue la thématique identitaire et de déceler le rôle d'Al-Jazira dans la figuration de l'identité individuelle et collective arabe.

Dans un deuxième temps, une fois que l'analyse du contenu correspondant à chacun des dispositifs précités aura pris fin, nous adopterons une perspective critique qui opérera sur deux volets : le premier, la critique du contenu qui a fait l'objet de la médiation télévisuelle, et le deuxième, la critique sociologique et médiologique des significations et des implications idéologiques de ce contenu.

À la lumière de ces étapes méthodologiques, abordées sous l'angle de la diffusion télévisuelle d'Al-Jazira, nous estimons que nous serons en mesure de déceler les paramètres de l'arabité en appréhendant l'ensemble des orientations idéologiques et des problèmes culturels du monde arabe.

Toutefois, nous avons discerné quatre thématiques d'appréhension de l'arabité à travers les quatre dispositifs précités : la thématique de la nation arabe et ses Autres, la thématique de la crise de la culture arabe, celle du débat de la globalisation, et enfin, celle de l'identité et de l'image documentaire à travers le vécu d'un Arabe à l'étranger. Ces thématiques nous serviront de point de repères dans la contextualisation de l'arabité tout au long de notre recherche. Notre thèse s'articule sur ces quatre thématiques, correspondant chacune aux genres de dispositif formant l'objet de notre étude, et qui nous serviront de base pour l'élaboration de notre recherche en quatre grandes parties.

– La nation arabe et ses Autres dans *Direction Opposée*

Avec *Direction Opposée* (émission bimensuelle diffusée en direct tous les mardis à 13 : 05 heure de Montréal), la chaîne dispose d'une fusée qui la fait propulser au plus haut. Donnant la réplique à ses invités et aux téléspectateurs à l'instar des émissions américaines *Mclaughlin Group* et *Crossfire*, *Direction Opposée* présente des perspectives diamétralement opposées sur des causes intéressant le public arabe : l'absolutisme des régimes, le conflit arabo-israélien, l'unité panarabe, les perturbants internes et externes faisant obstacles à la gloire de la nation arabe et autres.

Le Syrien Fayçal Qassem, animateur de l'émission, transforme son plateau, au gré des besoins et des circonstances en tribunal populaire où sont disséquées les attitudes envers Israël et les travers des régimes peu habitués à l'autocritique. Ces duels audiovisuels à fleurets rarement mouchetés

convoquent des politiciens, des sociologues voire des dirigeants extrémistes. Ces derniers ne s'abstiennent pas le plus souvent d'inviter les Arabes à stigmatiser Israël, les États-Unis et l'Occident tout entier.

Dans le premier chapitre intitulé « La nation arabe et ses Autres », nous allons examiner la première notion fondamentale de notre cadre théorique, la « nation arabe », en relation avec l'analyse thématique des deux éditions de l'émission *Direction opposée*, à savoir : « Le nationalisme arabe et les régimes au pouvoir » diffusée le 3 avril 2001, et « La haine des Arabes vis-à-vis des États-Unis » diffusée le 10 avril 2001. Une forme inédite d'autorité et d'autonomie fictionnelles jaillit de ce concept forgé par le nationalisme arabe pour combattre l'Autre. Sommes-nous en mesure de parler d'une véritable nation arabe? Quelle que soit la réponse, affirmative ou négative, l'imaginaire collectif, orchestré en grande partie par la télévision, ne donne-t-il pas sens à l'idée de nation? Quels sont les moyens déployés par Al-Jazira afin d'enraciner l'idée de nation dans l'imaginaire collectif arabe? Comment l'idée de nation arabe inscrit l'arabité dans l'altérité et la construit versus Occident et Israël? À ces questions, nous tenterons d'avancer des réponses en nous servant des ouvrages des théoriciens précités concernant la notion de nation.

– La crise de la culture arabe dans *Sans Frontières*

Rendant compte d'une diversité et d'un pluralisme inhérents à la conceptualisation de la culture arabe, *Sans Frontières* est mise en ondes tous les mercredis de chaque semaine à 13 : 05, heure de Montréal. L'animateur,

Ahmed Mansour, invite à sa tribune des intellectuels et des sociologues afin de jeter la lumière sur les différents thèmes de son émission. Le débat soulève des questionnements quant à la détérioration du niveau des productions culturelles, artistiques, théâtrales et autres. La problématique du rôle de l'intellectuel arabe dans le développement de la société, celle de l'impact des dictatures arabes sur la transmutation des capacités intellectuelles ainsi que celle de la télévision arabe feront l'objet de ce deuxième chapitre intitulé « La crise de la culture arabe dans *Sans Frontières* ». Ces problématiques nous permettront d'appréhender la complexité de la phase actuelle de l'arabité culturelle et de savoir si la culture écrite a cédé la place à la culture de l'écran dans le monde arabe. Dans ce deuxième chapitre, nous examinerons également les composantes intellectuelles de la culture arabe et leur relation avec la formation de l'identité collective panarabe.

– Le débat de la globalisation dans *Le Livre meilleur compagnon*

Dans ce chapitre, nous traiterons particulièrement de la question du champ culturel et du pouvoir médiatique ainsi que du rapport entre les notions culture cultivée et culture de masse. Ensuite, l'univers socioculturel arabe sera exploré à la lumière du concept de la globalisation. Dans ce troisième chapitre de la thèse, nous entendons débattre de l'islam, à la fois religion et culture dans le monde arabe. La langue arabe et la religion sont des registres qui opèrent d'une façon largement inconsciente et déterminent plusieurs modes d'identification (culturelle, religieuse, sociale, etc.) qui interagissent les uns sur

les autres. Pourquoi l'islam est-il considéré comme un invariant de la vie au Proche-Orient? Quel est le rôle de l'islam dans la constellation culturelle de l'arabité? L'instrumentalisation contemporaine de l'islam en « islamisme » est-elle un danger réel contre lequel il faut se mobiliser? Ces questions nous permettront de suivre l'évolution de la construction contemporaine de l'arabité *versus* l'islam dans le monde arabe et en Occident.

– Identité et image documentaire : un Arabe à l'étranger dans

Rendez-vous en exil

Le dernier chapitre est représenté par le biais d'une émission hebdomadaire spéciale interviewant un immigrant arabe en Occident. Portrait-entretien sous forme de documentaire-reportage médiatisant la trajectoire personnelle d'intellectuels, d'artistes, ou de journalistes qui ont quitté leur terre natale, *Rendez-vous en exil*, diffusée tous les vendredis à 20 : 30, heure de Doha, 13 : 05, heure de Montréal, donne une dimension particulière à l'arabité. L'émission révèle la profondeur des problèmes de l'identité, tels que vécus par des Arabes, qui se sont débattus à certains moments de leur vie, avant de commencer à assumer leur destin. En posant un regard sur l'arabité à partir de l'exil, l'émission tend à établir la continuité de l'expérience vécue par un Arabe vivant à l'étranger pour aboutir à une solidarité idéalisée de l'individu et de sa communauté.

Ce quatrième chapitre sera axé principalement sur la question identitaire où les dimensions psychologique et sociale puisent leur force de la structure

symbolique culturelle. Nous aborderons la formation de l'identité individuelle et collective arabe comme processus d'identification et de différenciation (identification au même et différenciation de l'Autre). Dans le même contexte, nous postulons que le discours médiatique oriente la formation de l'identité; il assigne un sens à la conscience collective en lui proposant une représentation d'elle-même à travers laquelle le sentiment subjectif devra coïncider avec la perception collective accentuée par le média. D'autre part, entre les deux constructions identitaires arabes, la construction individuelle et celle collective et la construction médiatique, qui régissent l'articulation de l'identité arabe, se formulera ce dernier chapitre traitant de l'identité et de l'image documentaire.

Notes

- ¹ Armand et Michèle Mattelart, *Penser les médias*, Paris, La Découverte, 1986, p. 8.
- ² Jean-Pierre Garnier, « L'espace médiatique ou l'utopie localisée », *Espaces et sociétés*, vol. 1, n° 50, 1988, p. 7-21.
- ³ Régis Debray, *Introduction à la médiologie*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Premier Cycle », 2000, p. 43.
- ⁴ Fawzi Mellah, *De l'unité arabe : essai d'interprétation critique*, Paris, L'Harmattan, 1985, p. 36.
- ⁵ Dans son multishème établi afin d'aborder la complexité du sentiment national et la constitution de la nation, Edgar Morin entend par « nourrisier », les institutions à partir desquelles est nourri et inoculé le sentiment d'appartenance à la nation. Edgar Morin, *Sociologie*, Paris, Fayard, 1984, p. 138.
- ⁶ Fawzi Mellah, *op. cit.*, p. 51
- ⁷ Albert Hourani, *Arabic thought in the liberal age, 1798-1939*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 1983, p. 297.
- ⁸ Monah El-Çolh, « Islamité et arabisme », in A. Abdel-Malek, *La pensée politique arabe contemporaine*, Paris, Éditions du Seuil, 1970, p. 226.
- ⁹ Albert Hourani, *op. cit.*, p. 1.
- ¹⁰ Wilfred Cantwell Smith, *L'Islam dans l'histoire moderne*, Princeton, Princeton University Press, 1957, p. 159.
- ¹¹ Jon B. Alterman, *New media, new politics? From satellite television to the Internet in the Arab world*, Washington, The Washington Institute For Near East Policy, 1998, p. x.
- ¹² Hamad Abdel Aiz El-Kouari, « L'information arabe : quatrième pouvoir? », *Al-Hayat* (Londres), n° 137558 (novembre 2000), p. 9.
- ¹³ Ghada Fouad El Samman, « La génération des satellites », *Al-Hayat* (Londres), n° 13736 (20 octobre 2000), p. 19.
- ¹⁴ Hala Moghabgheb, « Absence de créativité dans les programmes de distraction sur les écrans satellitaires arabes », *Al-Hayat* (Londres), n° 13750 (3 novembre 2000), p. 19.
- ¹⁵ Voir l'article de Hazem Al Amin, « Al-Jazira : entre l'ouverture à Israël et la réception de Ben Laden! », *Al-Hayat* (Londres), n° 13722 (6 octobre 2000), p. 16.
- ¹⁶ Voir David Hirst, « Al-Jazira : une chaîne libre au Proche-Orient », *Le Monde* (Paris), 10 août 2000, p. 6.
- ¹⁷ Voir Gilles Paris, « Al-Jazira, la télé qui réveille le monde arabe », *Le Monde* (édition Proche-Orient), 10 mars 2000, p. 13.

¹⁸ Abdel Kader Ben Cheikh et Mohamed Hamdan, *Al Joumhour al arabi wa al bath al televisiouni al moubasher abr al kanavat al fadaeyah*, (Le public arabe et la diffusion télévisuelle directe par satellite), Tunis, Union des radios des pays arabes, série « Recherches et études radiophoniques », n° 42, 1998 (en arabe).

¹⁹ Nesma Ahmed Al Batrick, *Al televisiyoun wa al moujtama*, (La télévision et la société), Le Caire, Bibliothèque de la famille, 1999 (en arabe).

²⁰ John B. Alterman, *op. cit.*, p. 24.

²¹ Les multiples facettes de l'agir télévisuel déploient autant de régimes co-présents de significations : régime d'intelligibilité (gestion des savoirs et des informations), de visibilité-audibilité (configurations des images et des sons), d'affectivité (modulations des émotions), de beauté (production de formes esthétiques), de confiance et croyances attachées notamment au réel. L'agir télévisuel est ainsi un agir protéiforme : téléologique de par ses missions traditionnelles (informer, éduquer, distraire), dramaturgique et spectaculaire dans le déploiement de ses scènes, axiologique au niveau des valeurs qu'il colporte, affectuel dans les passions qu'il entretient. Voir Noël Nel, « Généricité, séquentialité, esthétique télévisuelles », *Réseaux*, n° 81 (janvier-février 1997), p. 33-46.

²² Michel Foucault, « Le jeu de Michel Foucault », *Ornicar*, n° 10, Paris, Le Graphe, 1975, p. 63.

²³ Noël Nel, *Le débat télévisé*, Paris, Armand Colin Éditeur, 1990, p. 16.

CHAPITRE I
LA NATION ARABE ET SES AUTRES
DANS *DIRECTION OPPOSEE*

1. *Al Itijah Al Mouakess* ou *Direction Opposée* : un dispositif triangulaire

Direction Opposée, qui dans la bataille politique/sociale est devenue l'émission emblématique d'Al-Jazira, est un produit composite. Introduisant une nouvelle tradition télévisuelle sur l'écran arabe (local ou satellitaire), *Direction Opposée* se situe dans la lignée des grandes émissions de débats. Mais conçue au moment de la mise en concurrence de la chaîne satellitaire Al-Jazira, elle est marquée par une conception nouvelle en matière de communication médiatique arabe : mettre aux prises deux invités d'opinions contradictoires sur un thème d'intérêt national ou international.

Le magazine hebdomadaire *Direction Opposée* a un cadre communicationnel défini : tête-à-tête avec deux invités d'opinions contradictoires avec une trame de séquences dialoguées successives avec chacun des invités ou entre eux. Cette émission de plateau de type débat possède un certain nombre de traits caractéristiques propres à la spécificité de son genre conversationnel, à savoir : dissymétrie des rôles interactionnels questionneur-questionnés, inégalité du temps de parole, caractère véhément de l'échange. Il s'agit ici d'une interaction triadique multidimensionnelle (animateur-invités-spectateurs) orientée vers le spectaculaire et diffusée dans les conditions du direct.

Pour *Direction Opposée*, le spectaculaire se traduit par le développement des débats-affrontements d'idées, des discussions-

confrontations. Tout pourrait garantir la confrontation. Le titre *Al-Itijah Al-Mouakess* ou *Direction Opposée* fait allusion à un procès conflictuel en canonisation. Il signifie même ce contenu de polémique qui obéit au slogan phare d'Al-Jazira « Opinion et opinion opposée ». Il est chargé de démontrer que le thème de référence échappe au discours unidimensionnel. L'émission se présente comme un procès sociopolitique entre porte-voix de toutes les oppositions aux pouvoirs et partisans du pouvoir lui-même. L'animateur excelle dans l'interpellation des invités contradicteurs. La confrontation entre les invités vise à faire entendre des idées, à faire réfléchir les spectateurs et à faire éventuellement repenser la dimension sociopolitique de l'arabité. L'originalité de l'émission est d'avoir offert au débat une identification certaine : thème à controverse traité par le face-à-face, travaillé par la dimension polémico-contractuelle : tout est placé dans la perspective unique de la polémique.

Modèle communicationnel précis sur l'écran de la chaîne, *Direction Opposée* est devenue, à présent, une institution émergente, un modèle communicationnel à imiter par les différentes télévisions arabes généralistes ou satellitaires. Les débats de *Direction Opposée* posent tous les problèmes de la nature du dispositif à mettre en place, dans ses dimensions sociopolitique, idéologique, interactionnelle et médiatique. Par ailleurs, *Direction Opposée* est la seule émission à pouvoir prétendre suspendre le sort de l'arabité à la dualité d'une joute oratoire livrée sous les feux des projecteurs, pour un public assoiffé d'expression libre. En ce cas, le dispositif triangulaire prend bien la forme la

plus achevée du discours polémique et de l'éristique. L'éristique est, comme le rappelle Thadée Kotarbinski :

« [...] un ensemble d'activités de différents sujets tendant à des buts incompatibles, qui en ont conscience et qui s'efforcent de se gêner mutuellement dans leurs efforts. La controverse est un échange d'opinions entre personnes [...] dont chacune tend à prouver la justesse de sa thèse, laquelle est incompatible avec celle d'autrui »¹.

Condensé par le dynamisme de l'éristique, le dispositif de *Direction Opposée* manifeste une singularité certaine.

Construire les réseaux des différents dispositifs de *Direction Opposée*, autrement dit, procéder à l'analyse des débats conformément à la logique de Foucault dans sa description du dispositif stratégique, c'est coordonner l'hétérogénéité des éléments, déceler entre les éléments un système organisationnel permettant outre l'identification de l'émission, la mise au point de sa fonction stratégique. Or, les réseaux de *Direction Opposée* peuvent être décrits, de prime abord, comme un jeu dialectique de deux logiques antagonistes. D'un côté est à l'œuvre une logique libérale qui comprend un discours anti-étatique, de l'autre côté tente de s'exprimer une logique différente, plus modérée, partisane de la politique des régimes au pouvoir. Nous sommes alors conduit à penser que la fonction stratégique des différents dispositifs de *Direction Opposée* est la quête d'un équilibre entre les tendances idéologiques des invités, où le lien avec le téléspectateur, le plaisir spectatorial et la production d'un effet de démocratie deviennent des objectifs majeurs.

L'une des voies que nous emprunterons pour l'appréhension des réseaux de *Direction Opposée* et la description intégrale des dispositifs est la classification des éléments d'hétérogénéité, conformément au schéma médiatique établi par Noël Nel, sous une double structuration : structure de surface et structure profonde². Du point de vue de leur nature, ces éléments sont : 1) audiovisuels (non discursifs) – décors, mise en scène, éclairage, structuration spatiale du studio, bref les normes organisationnelles de l'instance réalisatrice; 2) conversationnels (discursifs) – discours de présentation, stratégies discursives adoptées par l'animateur et les invités, intervention des participants. Le débat combine donc un dispositif à structuration binaire où les éléments audiovisuels seront placés sous la structure de surface et ceux conversationnels seront rassemblés sous la structure profonde, les deux servant à problématiser le thème débattu.

Étant donné l'homogénéité des rituels et des combinaisons audiovisuelles mis à l'œuvre régulièrement dans les réseaux de *Direction Opposée*, la structure de surface que nous décrirons ci-dessous comprendra une analyse audiovisuelle globale de *Direction Opposée* telle que figurant à son rythme hebdomadaire sur l'écran d'Al-Jazira. Certes, il s'agira, au niveau de l'analyse du contenu discursif des deux débats en question, de deux structures profondes distinctes traitant chacune le thème de référence et ses principales problématiques adjacentes.

2. Structure de surface

Direction Opposée est, par définition, un objet bavard qui donne à entendre une parole continue sur un continuum d'images valorisant les locuteurs. Son générique modeste à la lumière bleue interpose des images d'invités ayant pris part aux différents débats sous un fond de musique légère particulière participant à la définition de l'émission. Les modalités de la mise en représentation audiovisuelle déterminent une organisation scénographique précise et une réalisation contrainte. L'espace télévisuel de *Direction Opposée* se présente comme une scène dynamique où se construisent et se conjuguent les éléments d'hétérogénéité du réseau. Au niveau figural, le réseau focalise sur les éléments de l'espace scénique; autrement dit, il structure les différentes modalités de production spatiale, temporelle et visuelle du dispositif qui seront mis en valeur selon les exigences du débat.

L'espace scénique du studio où se déroulent les débats dispose d'une scénographie des plus lisibles et des plus stables. La topographie du lieu propose un arrière-plan de la capitale qatarie, Doha. Les invités sont assis de part et d'autre d'une table rectangulaire portant la calligraphie dorée d'Al-Jazira et présidée par l'animateur Fayçal Qassem, instance d'arbitrage et d'animation. L'espace télévisuel de *Direction Opposée* est ainsi symbolisé par un triangle dont le sommet est l'animateur. La scénographie connote donc tout naturellement le parallélisme marqué par le code du spectacle : face-à-face, affrontement, duel.

Les modalités techniques, œuvre de l'instance de réalisation, déterminent la mise en représentation de l'image écranique du réseau. Les procédés de filmage employés révèlent une prise de position sur le réel représenté et une prise de possession du regard du téléspectateur. Sur l'espace écranique, l'image, qu'elle soit télévisuelle ou cinématographique, a deux aspects respectifs : « l'un est sens, l'autre pouvoir »³. Le réseau déploie intensément un trait caractéristique du langage télévisuel, celui de la fonction d'interpellation du téléspectateur, dont la caméra œuvre inlassablement, au moyen de l'image, à capter et à stabiliser la mouvante attention. L'image, support fondamental d'exécution du réseau médiatico-spectatoriel, se réalise, tel que nous l'examinerons ci-dessous, par différents modes de valorisation du « donné à voir ».

L'image dans *Direction Opposée* alterne, de manière non régulière, des phases de mouvement et de stabilité. En effet, le plan fixe est de loin le mode privilégié de présentation du « donné à voir ». La ponctuation visuelle fait prévaloir un cadre stable où les mouvements de caméra reproduisent une image mobile travaillant à la mise en valeur maximale du locuteur et de sa parole afin d'influencer la réception. Le premier aspect de la fonction captatrice de l'image est le cadrage qui met en relief un fragment du réel représenté et ce, en éliminant les objets environnants. Ainsi le « donné à voir » acquiert le statut du « montré valorisé ». Le schéma préalable, opéré par le cadrage dans *Direction Opposée*, oscille entre deux modalités complémentaires « vouloir montrer » / « ne pas pouvoir ne pas voir ». Autrement dit, la télévision manipule, au moyen

du cadrage, le postulat suivant : le téléspectateur désire voir la personne montrée, elle-même portée par le désir de paraître sur scène. Ceci dit, le réseau instaure, sur la base du cadrage, une sorte de contrat implicite de visibilité répondant à la fois aux attentes du téléspectateur et de l'invité et ce, en offrant une accessibilité maximale au regard du téléspectateur qui répond au désir réciproque de voir et d'être vu.

Les codes de monstration de l'image télévisuelle ont été analysés par plusieurs chercheurs, notamment Jean-Pierre Terrenoire, qui considère la mise en images comme « mise en valeur ». Selon Terrenoire⁴, l'analyse de la construction de l'image se base sur un système de variables visuelles contribuant à la captation du regard du spectateur. Dans la perspective élaborée par Terrenoire, les voies d'action de la rhétorique télévisuelle comprennent : la surface occupée sur l'écran par le sujet montré, la position dans le cadre (centrale / périphérique), la position dans la profondeur du champ (premier plan / arrière-plan), l'orientation du sujet par rapport au plan cadre (position de face, de profil, de dos...). Chaque variable dispose d'une valeur privilégiée, correspondant à une valorisation maximale. Pour la deuxième variable, l'hypothèse est que plus la position du sujet montré est centrale sur l'espace écranique, plus l'attention que lui accorde le téléspectateur est potentiellement forte. En d'autres termes, la valorisation maximale du sujet montré se produit au moyen de la conjonction de quatre valeurs : occupation d'une large surface écranique, position centrale, présentation de face, situation dans le plan.

Sur ce terrain, pour un locuteur donné, la mise en relation de ces quatre variables visuelles majeures contribue à sa valorisation iconique et, par la suite, à une forte attraction du regard du spectateur. La mise en vigueur de cette conjonction trouve sa pleine capacité d'expression dans *Direction Opposée* où l'incrustation du visage du locuteur et le déploiement des deux variantes du plan rapproché révèlent la stratégie adoptée par l'instance de réalisation : une stratégie opérationnelle binaire dont les variables permettent simultanément une prise de position sur le réel représenté et une prise de possession du regard du spectateur.

L'axe principal régissant la mise au point de la stratégie de l'instance de réalisation est le plan, ce mode de monstration par lequel l'image se fait scénographe. Effectivement, la réalisation de *Direction Opposée* repose sur un système réduit de types de plans. Les deux variantes du plan rapproché-plan rapproché poitrine (valorisant la hauteur du buste) et le gros plan (cadrant le visage du locuteur) sont de loin le format majoritaire. Les plans d'ensemble ou de demi-ensemble, présentant l'animateur et les invités ou l'animateur et un des invités, sont peu nombreux. L'image de l'invité en train de s'exprimer est seule retransmise au cours de son intervention, à l'exception de quelques plans de coupe ou de réaction de son interlocuteur ou de l'animateur. Notons que les plans de coupe, visant à substituer à l'interlocuteur en action l'image des réactions de son concurrent, ne sont pas sans effet pervers parfois. Ils contribuent à déplacer insidieusement l'attention du spectateur en induisant des

effets implicites et, par la suite, à décrédibiliser notablement les propos de l'invité.

Le recours au plan d'ensemble est effectué principalement par l'instance réalisatrice lors de la réception des appels téléphoniques. Car, en dépit de l'élargissement de l'espace que produit le plan d'ensemble, il réduit la taille des objets montrés sur l'espace écranique, affaiblit la lisibilité de l'image, et, au cas où sa durée serait relativement importante, il risque d'avoir un effet démotivant chez le téléspectateur, dont l'attention, non captée par un regard dominant, se dissémine. Ceci explique sa faible fréquence d'emploi dans les réseaux de *Direction Opposée*.

Ainsi, le cadrage et le plan orchestrent les modalités scopiques du réseau où l'espace télévisable est étroitement circonscrit autour de la personne qui parle avec de brèves alternances sur celle qui écoute. Ces codes de monstration, presque constants dans la mise en représentation du réseau, stimulent le rapport de face-à-face sujet-montré / sujet regardant. Il s'ensuit donc que les mouvements de caméra sont peu nombreux, consacrant la priorité au plan fixe. Ce sont des procédés spatiaux comme le panoramique, le travelling et les changements d'échelle des plans qui permettent à la caméra de saisir et d'entraîner le regard du téléspectateur.

D'autre part, les conditions spatio-temporelles de diffusion définissent les rituels des débats. Le procédé technique ritualisé, plaçant un ordinateur à droite de l'animateur, a, par ailleurs, considérablement autonomisé les pratiques spectatoriennes du réseau : avec l'ordinateur, d'un côté, l'animateur élargit le

cercle de participation au débat, surtout lors des sondages en direct effectués sur la page web de l'émission; de l'autre côté, le spectateur, qui désire s'exprimer au sujet du thème débattu, s'approprie le spectacle sans aucune restriction.

La mise en ondes du réseau repose sur une temporalité spectatorielle incluant la notion de durée : comme tout spectacle, le « donné à voir », sur l'espace écranique, a un cadre temporel défini. Celui de *Direction Opposée* a des moments de diffusion établis : tous les mardis à 21 : 05, heure de Doha, 13 : 05, heure de Montréal. Il a une durée standardisée de 115 minutes adaptée aux carrefours horaires structurant la grille des programmes d'Al-Jazira. Effectivement, c'est dans la temporalité que se recrée particulièrement le rituel. Le continuum d'images est balisé par des repères fixes et prédéterminés – deux flashes infos et deux pauses publicitaires – qui, par la répétition et la régularité, s'insèrent intégralement dans la temporalité spectatorielle du réseau.

Activité réglée à caractère symbolique et au déroulement invariable, l'acte de présentation de *Direction Opposée* fait partie des pratiques rituelles. Dans la perspective communicationnelle de l'émission, le rituel de la présentation, cette activité cérémonielle formelle qui affirme et confirme, sur le mode symbolique, la mise en représentation du réseau, est construction d'un espace communicatif établissant un protocole coopératif implicite que l'animateur placerait pendant la temporalité spectatorielle dans un cadre polémico-contractuel. L'animateur, Fayçal Qassem, inaugure l'émission par une introduction toujours fort longue (cinq minutes ou plus), en forme de mise au point des vues controversées qui seront développées tout au long du débat

par les invités. L'ouverture, cette phase initiale du débat, est structurée en une séquence filmique et thématique. Sur le plan filmique, cette séquence est composée d'un plan fixe maintenu pendant toute la durée de la présentation, montrant l'animateur en plan rapproché. Sur le plan thématique, le discours verbal canonique du présentateur est axé sur une série d'interrogations à fonction informative. L'objectif de l'animateur est, à chaque fois, de donner aux téléspectateurs des éléments d'information sur le thème débattu.

La phase d'ouverture correspond à un discours préétabli dont les constituantes sont entièrement maîtrisées, présentes de manière quasi invariable dont le rythme est maintenu à chaque édition de *Direction Opposée*. Ce premier moment de l'émission, construit sur la relation de l'animateur et du public, effectue un rituel médiatique qui a pour fonction de spectaculariser l'objet de référence, d'accréditer les invités auprès du public et d'appeler les spectateurs à la participation active – soit par téléphone, fax ou Internet – au débat, ou au sondage en direct (s'il y a lieu) comme il en sera question au cours du deuxième débat. Simultanément, les numéros de téléphone, de fax ainsi que l'adresse électronique de l'émission oppdirect@aljazeera.net s'affichent au bas de l'écran. Sur le plateau même, le rituel s'achève entre l'animateur et chacun des invités, et ce faisant, s'accomplit l'introduction en direct de chaque invité et s'amorce le contrat de coopération que les partisans (animateur + invités) s'engagent à remplir pendant toute la temporalité spectatorielle du débat.

Corrélativement, l'hétérogénéité fonctionnelle de ce rituel introductif porte une visée persuasive : convaincre le téléspectateur de l'abondance

thématique et de la valorisation du contenu. Inclus dans un système communicatif multi-orienté, le rituel de présentation tend essentiellement à positionner les différents partenaires (animateur-invités-spectateurs) dans le cadre spectatorial. Dans la logique de positionnement à laquelle appelle implicitement Fayçal Qassem dans ses introductions, les conférenciers sont objectivement concurrentiels. En tant que pôle émetteur, il sur-médiatise le thème débattu par l'adoption d'un style provocateur, voire polémiste, où l'intensité et la successivité des questionnements construisent une dramatisation qui répond aux attentes des spectateurs. Il s'exprime partiellement au nom des partisans et des antagonistes de l'objet de référence, agissant en quelque sorte en porte-parole ou intermédiaire; il mène le débat en fonction d'un « vouloir savoir » présumé du public.

Dans ce contexte, la présentation semble être une sorte de générique ritualisé convertissant l'information en affirmation de valeur afin d'agir positivement sur les perceptions du spectateur. Ainsi, le rituel de présentation, réitéré à chaque édition, vise à retracer les grandes orientations de la ligne d'action du débat, à s'engager dans la relation médiatique, à inciter le téléspectateur à collaborer dans le ton de *Direction Opposée*, en jouant sa partition dans le cercle choisi des conférenciers de Fayçal Qassem. Une fois le rituel de la présentation mis en place, le réseau focalise sur les éléments discursifs constituant la structure profonde du débat.

3. Structure profonde

3.1 L'argumentation dans les débats de *Direction Opposée* : analyse théorique

La construction d'un cadre théorique a été subordonnée à l'objectif principal de l'analyse : accéder aux logiques épistémiques traitant idéologiquement de l'arabité dans ces deux débats de *Direction Opposée*, et saisir comment le protagoniste élabore son discours afin de produire un effet persuasif – en tout cas, plus persuasif que celui de l'autre. Pour mener à bien l'analyse théorique de la structure profonde des débats, nous avons sollicité différents secteurs des sciences du langage : les théories de l'argumentation (et, plus largement, la rhétorique) et l'analyse du discours. Toutefois, l'argumentation reste notre dimension privilégiée, et ce, pour les raisons suivantes :

- seule une approche argumentative nous permet d'appréhender le cœur des débats abordant la dimension sociopolitique de l'arabité, c'est-à-dire les discussions conflictuelles sur les multiples aspects du réel arabe, l'efficacité des idéologies politiques et leurs empreintes sur le champ social;

- certains mécanismes entretenant la polémique sur le politique/social, tel que la construction du cadre du débat (légitimité des locuteurs, cohérence du discours, schématisations entreprises par les locuteurs...) reposent sur des procédés argumentatifs.

Bien qu'« [...] il n'y ait pas, à l'heure actuelle, de cadre de référence universellement admis fixant un concept d'argumentation, et que l'usage du terme varie largement selon les disciplines qui le sollicitent »⁵, nous tenterons, au moins, à la lumière des grands axes orientant les études en argumentation, de préciser notre choix. L'approche, développée ici, relève d'une conception de l'argumentation comme phénomène linguistique opérant une restructuration des trois fonctions primaires de la communication : exprimer le soi, impressionner l'autre et décrire le monde. Elle a pour objet la situation dialogique qui se crée principalement dans les débats télévisés similaires à *Direction Opposée*. Sur ce terrain, son objectif est essentiellement descriptif, oscillant entre deux visions de l'argumentation, soit celle considérée comme moyen d'atteindre un consensus ou celle signalant un dissensus irrévocable.

En bref, il est question d'une conception rhétorique de l'argumentation, favorisant la description des stratégies argumentatives déployées par les débatteurs et conçues comme « [...] un ensemble de techniques discursives permettant de provoquer ou d'accroître l'adhésion des esprits aux thèses qu'on présente à leur assentiment »⁶. Certes, est à l'œuvre la problématique du faire persuasif qui, dans le cadre de l'ancienne rhétorique, accorde une importance primordiale au contexte de la situation rhétorique et stipule l'adaptation du discours rhétorique au public visé. Mettant en avant trois aspects indissolublement liés, Plantin⁷ définit la situation rhétorique par les caractéristiques suivantes :

1) une situation rhétorique est conditionnée par une « question rhétorique » qui, naissant de l'affrontement de deux thèses antagonistes, l'une étant généralement admise et l'autre venant la mettre en cause, fait surgir le caractère dialogique de l'interaction sociale entre deux actants et met en jeu la relation dialectique entre le faire persuasif et le faire interprétatif des débatteurs.

La résolution de cette question repose sur l'agencement d'un discours et d'un contre-discours argumentatifs avançant chacun une réponse à la question. Notons que la symétrie ne conditionne pas le développement des deux discours argumentatifs : l'essentiel c'est de supporter la charge de preuve de cohérence;

2) une parole d'action, la situation rhétorique se basant sur un conflit d'intérêts. Chacun des débatteurs élabore une argumentation conforme à son propre intérêt;

3) une situation rhétorique. Celle-ci suppose la présence d'un auditoire intéressé qui joue un rôle considérable dans l'acceptation ou le rejet de l'argumentation des débatteurs. Ceci dit, la parole rhétorique se présente avant tout comme une parole publique.

Nous estimons que cette conception rhétorique déployant un discours et un contre-discours argumentatifs nous permet de poser clairement les bases du parcours discursif du dispositif triangulaire de *Direction Opposée*. Dans les deux débats faisant l'objet de notre étude, il est difficile de décider prématurément quelle argumentation possédera la charge de la preuve et, par conséquent, déterminera la crédibilité du discours du débatteur. Évidemment,

l'octroi de la charge de la preuve, loin d'être décidé au départ, constitue un enjeu crucial du débat qui se construit pendant sa temporalité spectatorielle.

Les questions rhétoriques qui jaillissent séparément dans chaque débat, et que nous pouvons formuler sommairement par « Pour ou contre la figuration contemporaine de l'arabité dans sa dimension sociopolitique? », comportent des enjeux divers : enjeux historiques liés au poids des événements sur l'existence arabe; enjeux sociaux et institutionnels, puisqu'on assiste à une pression sans cesse croissante (animateur-débatteurs-spectateurs) qui s'oppose aux pouvoirs politiques et publics; enjeux idéologiques et symboliques dictant l'argumentation des tenants du discours et du contre-discours.

Si l'on accepte la conceptualisation précédente d'une situation rhétorique, il nous semble nécessaire d'identifier le dispositif triangulaire privilégiant l'argumentation dans *Direction Opposée*. Le discours argumentatif met en jeu trois instances énonciatives : l'animateur qui se dédouble, mettant en scène simultanément deux argumentations, la sienne et celle du public, le public lui-même se joignant par téléphone, fax, ou Internet, et, enfin, le partisan et l'opposant (responsables de deux thèses antagonistes). Ouvrant par le biais opératoire (savoir-faire) et manipulateur (faire croire) de la persuasion, l'argumentation sous-tendue par la parole rhétorique dans sa caractéristique publique semble être une quête permanente d'alliés qui se développe dans la dynamique de la communication médiatique.

En même temps, en tant qu'espace d'affrontement entre discours et contre-discours, elle prend la forme d'une guerre verbale où les protagonistes

cherchent à se prendre en défaut. Le rapport entre les invités argumentateurs est a priori symétrique, étant donné qu'ils sont supposés avancer alternativement leurs argumentations dans le système dominant des questions/réponses; dans ce cas, l'accessibilité à la parole et à l'argumentation est réciproque. Le même rapport est pratiquement asymétrique dans la mesure où c'est la conduite communicative et la gestion du savoir dire, autrement dit la compétence exécutive et décisionnelle, qui allouent au débateur un temps de parole dépassant nettement celui de son vis-à-vis. Cependant, la relation entre le débateur et le spectateur, qui se construit dans le cadre d'un processus persuasif, n'est pas réciproque.

Cette schématisation tripolaire du dispositif énonciatif laisse prévoir une complexité liée au discours argumentatif. Celle-ci émane du fait que l'orateur relève deux défis à la fois, puisque tout en faisant partie de la sphère réceptive, il œuvre scrupuleusement à disqualifier, au cours de sa temporalité discursive prévue, la thèse de son concurrent.

Indubitablement, d'une manière générale, « [...] pour tenir un discours sur n'importe quel sujet, il faut en avoir une idée, s'en être fait une certaine représentation »⁸. Selon la terminologie de Grize, l'engagement du locuteur dans une polémique stipule, en plus de cette représentation de construire sémiotiquement (au moyen du langage verbal et des systèmes de signes) des images, des schématisations des multiples éléments qui interviennent dans cette polémique. Dans la conceptualisation du langage de Grize, nous entrevoyons que le débateur doit ainsi élaborer une schématisation de lui-même, de son

protagoniste, du processus d'affrontement qui les oppose et de l'auditoire qui y prend part. Opérant dans le but de produire un effet persuasif, les schématisations entreprises par les débatteurs viennent donner un surplus de sens à l'interaction et ce, en détournant la polémique vers une interprétation qui renforce l'orientation argumentative du discours. Alors que les représentations se font au bénéfice personnel du locuteur, les schématisations se cristallisent dans l'approche argumentative qu'il adopte pendant la temporalité spectatorielle du débat.

Dans les débats de *Direction Opposée*, aussi bien le partisan que l'opposant construisent chacun de telles schématisations de son propre camp, de son adversaire, ainsi que des relations qui les unissent. Enjeu fondamental dans les débats, le procédé de schématisation permet la catégorisation du discours du locuteur. Ainsi, nous pouvons préciser que le discours argumentatif élaboré par l'opposant, dans le débat sur « Le nationalisme arabe et les régimes au pouvoir » (*Direction Opposée*, 3 avril 2001), repose sur une logique de dénonciation qui se symbolise dans une « rhétorique de l'épouvantail »⁹, selon l'expression de Marianne Doury. En d'autres termes, le débatteur opposant propose une schématisation dénonçant le discours du partisan. Tout en s'abstenant de débattre de l'existence ou de l'inexistence d'une nation arabe, sa schématisation se réduit à l'affrontement entre l'exploitation sans scrupule des slogans nationalistes lancés dans les années cinquante et soixante et le réel arabe actuel témoignant de faiblesses, de déchirures, d'incapacités et de sous-développement chronique. Il développe un discours critique, réformateur,

consistant à communiquer aux téléspectateurs un jugement évaluatif de l'histoire nationaliste et des politiques arabes (objet du débat), et dont on cherche à faire admettre qu'il est bon ou mauvais. La « rhétorique de l'épouvantail » mise à l'œuvre dans son discours vise à présenter la montée irrationnelle des thèses nationalistes comme une nuisance et à imposer la nécessité de réagir contre la dégradation politique dans le monde arabe et l'état dégressif des populations en question.

À cette catégorisation, s'oppose la schématisation construite par le partisan, articulée dans un mécanisme argumentatif principal : le procédé de maintien de la thèse nationaliste et de défense des politiques arabes afin de rendre compte de l'existence de la nation arabe quelles que soient les représentations réelles de cette existence.

Effectivement, cette structuration de la communication argumentative triangulaire met en scène le mode interactionnel de ce type de débat où les procédés argumentatifs, intervenant dans la totalité de l'événement communicationnel, opèrent dans un processus global en cours de construction. En bref, ils érigent le débat en tant que prototype d'un processus interactionnel argumenté. Il convient de signaler que l'interaction est partiellement déterminée par l'adoption des différents rôles (animateur, partisan, opposant, spectateur). La mise en spectacle de sujets déjà socialisés et d'un social pré-structuré (le thème à controverse) entreprend la réactualisation et le fonctionnement de l'interaction, ce « [...] lieu où se construisent et se reconstruisent indéfiniment les sujets et le social »¹⁰.

Enfin, la prise en considération de la situation de communication, dans ses dimensions médiatique et sociologique privilégiant l'argumentation, nécessite non seulement la prise en compte du discours du débateur producteur de l'argumentation, mais également les circonstances conjoncturelles et historiques qui ont favorisé la naissance et le déploiement de cette argumentation. Ce qui impose à notre étude un cadre analytique mettant en jeu :

« [...] les relations qui se tissent entre l'énoncé et les différents éléments constitutifs du cadre énonciatif, à savoir :

- les protagonistes du discours (émetteur et destinataire(s));
- la situation de communication :
 - circonstances spatio-temporelles;
 - conditions générales de la production/réception du message : nature du canal, contexte socio-historique, contraintes de l'univers de discours, etc. »¹¹.

Les outils signalés dans ce programme d'analyse du discours nous permettent d'interroger de façon très vaste les discours argumentatifs de *Direction Opposée*, afin d'en révéler leur fonctionnement dans la mémoire historique et d'en restituer la dynamique dans l'univers sociopolitique de l'arabité que nous nous proposons d'analyser et/ou critiquer. En appliquant asymétriquement ce programme, nous souhaitons découvrir le sens caché des énoncés et orienter l'analyse vers une lecture globale de la polémique en décelant les rapports étroits que le processus dialogique entretient avec les sphères médiatique et extra-médiatique.

3.2 Territoire conversationnel et maîtrise du thème

Les débats télévisés analysés ici retracent principalement l'angle sociopolitique de l'arabité : angle problématisé par l'alternative « pour ou contre ». Les débatteurs invités, à titre de partisan ou d'opposant de la question rhétorique, en ont parfois une connaissance théorique et sont quelquefois auteurs d'ouvrages sur le sujet. Certains en ont parfois une connaissance pratique dans la mesure où ils exercent professionnellement dans le champ de l'objet du débat : par exemple, c'est un ex-ambassadeur jordanien et auteur de plusieurs ouvrages sur l'arabisme, Dr Hani El Khassawna, qui est invité à plaider pour le nationalisme et les politiques des régimes au pouvoir (*Direction Opposée* du 3 avril 2001), et c'est le membre du parti égyptien d'opposition *Al Wafd*, Dr Ibrahim El Dessouki Abaza, qui est constitué comme opposant critique et réformateur de l'objet de référence.

Ainsi, leur domaine de compétence est en rapport avec la dimension sociopolitique mise en discussion. Leur appartenance à la communauté politique leur accorde une légitimité statuaire doublée d'une légitimité thématique, étant donné que le domaine où ils exercent leur expertise est en proximité avec le thème débattu.

Quant au deuxième débat, intitulé « La haine des Arabes vis-à-vis des États-Unis » (*Direction Opposée*, 10 avril 2001), il est caractérisé par le fait que le débatteur jouant le rôle de l'opposant au thème médiatisé, le journaliste Mohamed Quinawi, ne peut se prévaloir d'une certaine compétence dans le champ politique. L'absence de compétence spécifique est à l'origine de la

faiblesse constitutive de son discours argumentatif : il est invité à défendre son idée dans un discours concis à argumentation serrée. D'une façon générale, nous pouvons dire que ce n'est pas parce que le débateur désapprouve le thème débattu qu'il est en mesure d'élaborer un discours disqualifiant celui du partisan, le rédacteur en chef du journal *Free Arab Voice*, publié sur l'Internet, et directeur du service de l'information à l'Association pour la lutte contre le racisme et le sionisme, Dr Nagui Alouch, dont la clarté et la cohérence argumentatives auront un impact fort considérable sur la surmédiation du débat.

Ce type d'asymétrie entre les territoires conversationnels des débatteurs appuie la légitimité du discours argumentatif du partisan. En réalité, tout débateur possède « [...] un domaine de compétence qui lui est propre, et sur lequel il peut en principe exercer seul son droit de parole »¹². Il est clair donc, que dans le cadre de ce débat de *Direction Opposée*, le thème s'apparente beaucoup plus aisément au territoire conversationnel – ou, plus précisément argumentatif –, du partisan que de celui de l'opposant, dont il s'avère plus difficile de préciser à quel titre il parle. Nous pouvons dire que l'opposant accepte la position basse dans l'interaction et ce, en substituant à l'image de compétence que se construit son adversaire, une image de froideur. Ce qui assure la domination de l'interaction du point de vue des territoires conversationnels par le partisan et l'animateur au détriment de l'opposant. Assurément, la domination de l'interaction par ces deux instances est, en

quelque sorte, un procédé joué d'avance, étant donné que c'est l'animateur qui choisit les invités débatteurs.

Le corpus analysé ici définit donc un objet limité : c'est bien la thématique sociopolitique de l'arabité telle que contextualisée dans le discours argumentatif déployé dans l'espace médiatique de *Direction Opposée*. Cette précision est nécessaire, dans la mesure où les extraits choisis servent d'outils de communication véhiculant un réel arabe déjà performé en dehors d'eux. Cette approche passe par une focalisation sur la représentation discursive : les extraits auront pour fonction de nous aider à décoder, à narrer, à représenter le monde arabe tel qu'il est en lui-même.

3.3 Nationalisme arabe et régimes au pouvoir

3.3.1 Contexte politico-médiatique

En mars 2001, la foule des métropoles arabes, électrisée par les pratiques israéliennes contre l'Intifada d'El-Akssa, qui dure depuis septembre 2000, est hautement mobilisée. Dans une conjoncture de guerre froide totale entre régimes arabes, mais toutefois dans le but d'éviter l'éclatement d'une situation d'affrontement extrême, où les rênes du pouvoir risqueraient d'échapper aux dirigeants pour passer aux forces populaires qui deviendraient incontrôlables, les dirigeants arabes se sont réunis, dans la capitale jordanienne Amman, les 24 et 25 mars 2001, pour leur premier sommet ordinaire depuis la guerre du Golfe.

Sous le cachet du panarabisme et sous prétexte de vouloir s'entendre sur des plates-formes d'aide et de soutien inconditionnel au peuple palestinien, le sommet d'Amman a eu lieu. À la grande déception des populations arabes, le sommet d'Amman s'achève sans aucune recommandation efficace au sujet de l'appui au peuple palestinien ou de la restitution des droits des populations arabes. La seule recommandation qui vit le jour fut l'appel à la tenue périodique de conférences au sommet arabes!

L'échec flagrant du sommet d'Amman à sauvegarder les droits de la nation et à régler ses problèmes est une belle occasion à saisir par *Direction Opposée* pour ouvrir le dossier du nationalisme arabe et des régimes au pouvoir : un débat diffusé sur l'antenne d'Al-Jazira, le mardi 3 avril 2001, et rediffusé le mercredi 4 avril. L'animateur Fayçal Qassem invite à son plateau l'ex-ministre jordanien de l'Information et ex-ambassadeur, Dr Hani El Khassawna, et le secrétaire général adjoint du parti d'opposition égyptien, *Al Wafd*, Dr Ibrahim El Dessouki Abaza.

3.3.2 Niveau global du débat

C'est entre le « nationalisme arabe » et « les régimes au pouvoir », ces deux composantes fondamentales du thème débattu, que le réseau tente de reconstituer, au-delà de l'incohérence apparente des événements, l'itinéraire emblématique de l'idée de nation dans la conscience d'arabité et son champ social arabe. L'une des voies de compréhension de cet itinéraire, retraçant la dimension sociopolitique de l'arabité, est la prise en compte des idéologies

politiques et de l'organisation sociopolitique régentant en profondeur le champ social et qui font partie des conditions de figuration contemporaine de l'arabité.

La notion de nation arabe semble être le cachet représentatif contemporain de l'arabité. Alors que le nationalisme arabe fut le promoteur géopolitique de l'idée de nation arabe, l'arabité demeure son générateur historique. C'est sur l'idée de nation arabe que se fixent, se métamorphosent aussi bien la conscience d'arabité que ses impératifs linguistique, religieux, historique et territorial.

Du champ télévisuel de *Direction Opposée* à l'univers extra-médiatique où se déploient intensément les discours des invités, c'est l'essence même du concept de nation arabe qui est en question, de ce terme lourd, chargé d'histoire et pétri d'idéologie qui appartient au siècle révolu, et qui est lié simultanément aux pensées arabe et occidentale modernes.

En dépit de l'échec de l'utopie nationaliste unitaire arabe et malgré son manifeste recul doctrinal, depuis trois décennies, l'idée de nation, cette résultante mythique de l'idéologisation politique de l'arabité, hante encore la conscience collective. Ses niveaux de signification sont multiples. Elle s'entremêle avec l'histoire de la colonisation, de la lutte pour la décolonisation et du combat antisioniste. Elle est également chargée de souvenirs enfermant dans leur horizon l'espoir glorieux d'une grandeur arabo-islamique retrouvée. Jusqu'à présent, la conscience collective arabe diffuse y injecte toutes ses visions et ses espoirs de l'avenir.

Dans la multiplicité des doctrines et des mouvements de cet immense flux d'aventuriers et d'idéologues qui maintinrent le flambeau de l'arabisme depuis la deuxième moitié du XIX^e siècle, l'histoire contemporaine privilégie deux mouvements militants et organisés. Soutenus par la nette aspiration des masses, le ba'thisme et le nassérisme ont joué un rôle majeur dans l'affirmation formelle de la nation sur le plan collectif. Ces deux pôles, posant la nation arabe comme entité réalisée, construisent le discours de l'invité, Dr El Khassawna, partisan de la thèse nationaliste arabe. Ses propos, consistant en un cadre global du discours nationaliste rapporté, traduisent le contenu idéaliste des deux doctrines précitées.

Mettant en jeu trois instances énonciatives – le partisan et l'opposant d'une part (responsables de deux discours antagonistes), et le public d'autre part –, l'animateur lance sa première question qu'il adresse précisément au Dr Khassawna :

« Pourquoi d'aucuns tentent de porter atteinte aux théories nationalistes? Sont-elles dépassées ou au contraire demeurent-elles au cœur du réel arabe contemporain? Le temps ne prouve-t-il pas que les slogans nationalistes qu'on pensait périmés marquent encore l'âme arabe de l'océan Atlantique au golfe Persique? La nation arabe n'est-elle pas toujours solidaire? N'est-il pas vrai que les dirigeants arabes invoquent les sommets, à l'instar de celui tenu dernièrement à Amman, afin de mâcher les slogans périmés du nationalisme arabe? »¹³.

Bien que l'échec du sommet d'Amman à répondre aux attentes de la nation soit évident, Dr Khassawna répond :

« Notre conviction que nous appartenons à une nation arabe glorieuse nous laisse estimer, qu'en dépit de la carence du sommet d'Amman à régler les problèmes de la nation, celui-ci demeure un incrément. Car nous sommes convaincus que la nation arabe baigne dans son patrimoine arabo-islamique qui engage le citoyen et le gouverneur à lutter pour la gloire de cette nation. Elle se meut toujours dans l'esprit nationaliste arabe. Nous estimons que l'arabisme demeure ce lien de fraternité rassemblant les membres de la nation, citoyens et gouverneurs, qui communient dans ses valeurs. Le plus grand parti nationaliste, le Ba'th, appelait les foules à des valeurs communes aux musulmans, aux gauchistes et à tous les citoyens arabes, afin de réaliser l'unité de la nation et de combattre le colonialisme.

Les mêmes propos s'appliquent au président Nasser qui, après la guerre de (1948), a mobilisé la nation pour relever les défis sioniste et impérialiste. La nation affronte toujours le problème de la libération. La cause palestinienne est la problématique essentielle qui préoccupe la nation. C'est le nationalisme qui permet la mobilisation des masses et l'organisation des manifestations dénonçant les pratiques israéliennes contre le peuple palestinien. C'est en raison de ce nationalisme que les Arabes considèrent que les agressions israéliennes ne sont pas uniquement contre les Palestiniens mais contre la nation entière. »¹⁴

Ce qui frappe, dès l'abord, dans la réplique du partisan, et c'est par quoi nous nous en séparons, c'est qu'il pose à l'avance, malgré le démembrement arabe, la nation comme une donnée incontestable capable de défier les événements. En effet, nous pouvons reprocher au partisan de s'attacher aux principes au détriment des faits. Selon lui, la nation arabe s'impose comme un fait concret et procède d'une volonté légitime et d'une expérience historique. Dans cet idéal type de langage nationaliste se hissent confusément les deux doctrines privilégiées de l'arabisme qui sont le ba'thisme et le nassérisme¹⁵. C'est pourquoi nous nous attacherons d'abord à les présenter afin d'appréhender l'excès d'enthousiasme qui anime le discours du proposant. Sans vouloir ici ni les exalter ni les dénigrer, mais les examinant d'un point de vue

purement théorique, nous allons tenter de voir comment elles posent le problème du nationalisme unitaire.

L'ouvrage du fondateur et chef historique du parti Ba'th, Michel Aflaq, *Fi Sabil al Ba'th (Pour le Ba'th)*, témoigne d'une pensée rationnelle et audacieuse et tranche par la cohérence de la théorie. Voyant la nation avant tout comme une réalité culturelle, l'arabité, pour Aflaq, c'est non seulement cet ensemble d'héritage culturel arabe que constituent la langue et l'histoire, mais aussi des perspectives communes pour envisager l'avenir. Optant pour un nationalisme arabe à base linguistique non confessionnelle et même laïque, Aflaq rattache les attachements religieux par la foi nationaliste. Professant de tout son cœur la religion de l'arabisme, Aflaq insiste : « Le nationalisme arabe se convertit à la nation arabe par un bouleversement du cœur, à la faveur de l'expérience de division et de mort de cette nation. C'est un acte de foi. »¹⁶ Aflaq pose irrévocablement la nation comme un sort aimé ou à aimer. Abstraction faite de toute appréhension intellectuelle sur la genèse de la nation, celle-ci existe et s'impose concrètement par son évidence intérieure et son être extérieur. Qu'elle plonge ses racines dans l'histoire, l'unité de la langue ou de la religion, la nation est l'acceptation pure et simple de soi et déterminisme formel de cette acceptation. Chaque âme arabe devrait ressentir l'appel perpétuel à la nation dont l'ultime support est le nationalisme. Dans le même contexte, la position fort nuancée de Aflaq, à l'égard de l'islam et de la religion en général, distingue nettement entre l'islam religion et l'Islam culture. Il appelle à la liberté de croyance en affirmant : « pas de distinction de religion ou

de confession ». N'empêche que cette laïcité est fortement teintée d'islam, puisque Aflaq presse les Arabes non musulmans à « [...] s'attacher à l'islam comme à l'élément le plus précieux de leur arabité »¹⁷. L'unification nationale arabe est capable, à elle-seule, de défier tout différend ethnique ou confessionnel.

Tout en étant conscient que l'avenir demeure vaste et changeant, Aflaq assigne à la nation une arabité faite d'unité, de liberté et de socialisme. La théorie nationaliste d'Aflaq témoigne tout de même d'une distanciation vis-à-vis du poids de l'histoire : « La Umma procède avant tout d'une volonté collective actuelle : de toutes les expériences historiques de la nation arabe, c'est l'expérience actuelle qui est la plus décisive. »¹⁸ Face à la redoutable force de l'impérialisme, du colonialisme et du sionisme, la nation arabe, dans le discours nationaliste d'Aflaq, ne reprendra sa place dans la communauté humaine qu'en réalisant son unité, pilier fondamental à la gloire de la nation.

Dans la logique aflaquiste, cette résurrection de la nation ne peut avoir lieu qu'à travers un processus qu'Aflaq appelle *Inqilâb*, mot qu'on peut traduire par « bouleversement », « coup d'État » ou encore « révolution ». Tout au long de son histoire, la nation arabe n'a existé que sous deux formes : « [...] le bouleversement et la décadence, ou si l'on veut, la révolution et l'involution »¹⁹. Cette récupération du réel de la nation, sous-tendu par le processus de l'*Inqilâb*, est donc l'unique voie unitaire. Ce mouvement total, radical et profond détient en lui-même l'émancipation et l'unité de la nation.

Telles sont les grandes lignes de la doctrine du mouvement Ba'th et de la pensée de son théoricien, Michel Aflaq. Cette forme d'idéalisme qui frise, par moments, l'utopie, alimentant le discours de l'invité du débat, Dr Khassawna, ne manque pas de s'articuler dans le nassérisme, lié davantage à la mystique du chef et non à celle de la cohérence de la théorie.

À la différence du ba'thisme envisagé davantage au niveau de la théorisation sérieuse de l'idée arabe, le nassérisme, hostile à l'entreprise stratégique européenne visant la création de l'État d'Israël, en 1948, au sein de la Palestine, a joué sur un des conflits historiques les plus larges. Les propos suivants de Nasser, tirés de son ouvrage *Philosophie de la Révolution*, démontrent à quel point la cause palestinienne sera sentie comme fondement essentiel de l'idée arabe. Nasser déclare : « Quand la crise palestinienne prit naissance, j'eus la ferme conviction que le combat en Palestine n'était pas un combat sur une terre étrangère, et qu'il ne s'agissait point de sentiment, mais d'un devoir de légitime défense. »²⁰

Éveilleur de la dimension palestinienne dans la conscience d'arabité, le nassérisme a cependant réussi à acquérir une audience large dans les masses populaires. Consciemment, et non pas existentiellement, encore moins théoriquement, Nasser a fortement intégré la dimension palestinienne dans l'arabisme. L'importance de son apport à l'arabisme provient du fait qu'il a converti cette dimension à l'idée de nation en fonction de la similitude des spécificités identitaires appropriées à tous les peuples en question. Indubitablement, la construction d'opposition du « nous » collectif arabe contre

l'Autre (européen, américain et sioniste) s'alimente de l'espace linguistique et culturel qui rend étrangère toute idée extra-muros. Ceci justifie à juste titre les propos d'Edward Saïd dans *L'Orientalisme* : « Les frontières géographiques accompagnent de manière prévisible les frontières sociales, ethniques et culturelles. »²¹

Le concept des frontières est réinvesti d'une nouvelle acception dans l'arabisme nassérien; il subit un déplacement du lieu géographique pour s'installer à l'intérieur de l'Être arabe. C'est à l'intérieur de cet Être que l'arabisme nassérien érige de nouvelles frontières sociales, ethniques et culturelles susceptibles d'abolir le particularisme, d'intégrer la dimension palestinienne et de céder la place à l'idée de nation. De même que, dans plusieurs régions du monde arabe, les frontières géographiques ont été imposées par le colonialisme à l'encontre de leur histoire et de leur volonté. Et voici que la Palestine, cette terre arabe sainte, est envahie par les sionistes. Il s'agit donc, dans la logique nassérienne, d'une sorte de réassortiment de l'homme arabe pour atteindre une idéalité nationale commune. Sous cet angle, le projet de construction de la nation envisagée revêt un dépassement des frontières érigées à l'intérieur de soi pour se fondre dans une identité de larges dimensions. Ainsi, la dimension palestinienne acquiert le statut de partie intégrante dans l'idée de nation arabe.

En clair, le succès fulgurant de l'arabisme nassérien repose sur la complexité de deux forces affectivo-mythiques : la première est la dimension palestinienne qui, jusque-là, ne bénéficiait pas d'une ampleur nationale, et se

voit, avec Nasser, politiser et doter d'un caractère nationaliste. La capacité mystique de cette force a éveillé, dans les masses, une conscience d'arabité, fortement teintée de cause palestinienne, avec sa vigueur, mais aussi ses limites de concrétisation à l'échelon politique arabe. Sur un deuxième plan, mais dans le même mouvement, l'aspect spectaculaire exercé par le discours nassérien sur les masses, phénomène jusqu'ici unique dans l'histoire contemporaine des Arabes, a incarné l'arabisme dans un seul homme « Nasser ». Car loin de constituer une doctrine politique ou une philosophie sociale, le nassérisme a soulevé l'enthousiasme des masses d'un bout à l'autre du monde arabe et imprégné l'imaginaire collectif arabe en raison de l'ascendant personnel du chef et de sa perpétuelle volonté de résistance à l'impérialisme, au sionisme et aux problèmes de sous-développement.

C'est ainsi que la construction de l'idée de nation arabe s'est formulée dans les deux doctrines privilégiées de l'arabisme. Le discours du partisan de la thèse nationaliste, Dr Khassawna, réexprime profondément, dans le cadre du débat, cet idéalisme manifestant l'idée de nation sous le mode imaginal. Ce qui incite l'animateur du débat, Fayçal Qassem, à adresser à l'opposant, Dr Abaza, la question suivante : « Vous avez entendu la réplique de Dr Khassawna qui insiste, malgré tous les problèmes actuels, sur la présence d'une nation arabe engagée dans le règlement de ses causes communes. Êtes-vous d'accord? »²²

En posant cette question à l'opposant, l'animateur lui accorde le droit d'intervenir dans la polémique et d'en définir les termes. La question de l'animateur semble être une quête de légitimation du débat qui se double

présentement d'un nouveau procédé visant à construire et imposer une interprétation différente du thème débattu. Pour le débateur, c'est un moyen de donner un sens à l'affrontement et d'inscrire son argumentation dans la logique du réseau. Celui-ci avance la réplique suivante :

Abaza : « Nous voyons une nation arabe déchirée, voire déchiquetée. Les fausses orientations de certains régimes arabes depuis les années 50 et la montée irrationnelle des doctrines ba'thiste et nassériste s'avèrent une des causes fondamentales de ce déchirement. Celles-ci s'étaient contentées de lancer les slogans de la nation sans procéder à la construction de son unité politique, économique et sociale.

L'établissement de l'unité arabe ne pourrait pas se fonder uniquement sur les impératifs linguistique et religieux. Absolument pas ! Les doctrines nationalistes ba'thiste et nassériste sont des slogans vides de sens ! En d'autres termes, ce sont des slogans affectifs. Toutefois, nous ne pouvons les concrétiser qu'aux moyens de mesures pratiques susceptibles de fonder l'unité et de les traduire sur le plan du réel.

L'unité arabe stipule l'unification des programmes d'enseignement et des lois qui nous gouvernent, ainsi que la mise en application d'un programme de développement inter-arabe. Ensuite vient la formulation d'une constitution démocratique accordant les pleins pouvoirs aux peuples arabes [...]. »²³

Les propos de l'opposant définissent le point de divergence du débat. Celui-ci se réduit au niveau de la concrétisation des doctrines nationalistes et pas au niveau de l'existence de la nation arabe. Au discours nationaliste rapporté du partisan s'oppose la dénonciation des acquis de l'arabisme déclarée par l'opposant, dont la logique s'incarne dans une réfutation d'un réel arabe où l'idée de nation se déploie sous la forme d'une image inconsistante et fugitive, d'un objet dont l'existence n'est pas démontrée. Tout en évitant d'invalidier la notion de nation arabe (« [...] nous voyons une nation arabe déchirée, voire déchiquetée [...] »), l'opposant développe un discours critique, réformateur, visant à présenter la montée irrationnelle et affective des thèses nationalistes

comme une nuisance, et à imposer la nécessité de réagir contre leur exploitation sans scrupule afin de concrétiser l'unité arabe.

En nous basant sur l'intervention de l'opposant, nous nous proposons de critiquer les idéologies de l'arabisme dans le but de voir pourquoi elles sont « vides de sens », telles que qualifiées par le locuteur. En dépit des multitudes d'idées et de réflexions pénétrantes qui jalonnent *Fi Sabil al Ba'th* et qui s'apparentent comme un ardent souffle de résurrection, il nous semble que la pensée doctrinale de Aflaq bute sur certaines problématiques essentielles. En tête de liste figure la problématique de l'unité, fort présente dans le discours de l'opposant.

S'il est vrai que l'unification du destin arabe, telle que figurant dans la doctrine nationaliste d'Aflaq, se présentait comme le seul moyen de conjuguer les efforts en vue du redressement des forces vives aujourd'hui disséminées, la corrélation entre les deux ordres risque d'affecter la configuration d'un avenir meilleur de l'arabité. Or, l'unification, posée comme une condition préalable au redressement de l'arabité, a étendu la sphère de stagnation et d'inertie dans tous les pays arabes. Il aurait fallu, quel qu'en soit le cadre politique arabe, donner la prééminence à la construction d'un modèle civilisationnel susceptible de libérer l'imaginaire arabe des entraves morales dressées par l'histoire d'oppression des derniers siècles. Un modèle valable qui comporterait, en ses germes, la volonté de réaliser le développement intérieur et de produire une révolution luttant contre les influences du passé dans la vie sociale et morale arabe; bref, dans l'arabité. Voilà donc une première critique à adresser à l'arabisme aflaquiste.

Alors qu'Aflaq accorde la priorité à l'unification sur le changement, nous préconisons, à l'instar de l'opposant, le mouvement inverse : l'attribution de la prééminence au changement radical capable de faire jaillir une dynamique de construction unitaire.

Notre deuxième critique touche conjointement à la doctrine ba'thiste et à celle nassériste et porte essentiellement sur la construction de l'idée de nation arabe. L'édifice doctrinal d'Aflaq ainsi que la pensée unitaire de Nasser érigent l'idée de nation comme donnée préexistante qu'il incombe de traduire sur le plan politique. Or, historiquement parlant, l'idée de nation arabe n'a jamais été concrétisée dans le passé, à plus forte raison de nos jours. À ce stade, il nous semble intéressant de nous pencher sur la dialectique historique de la constellation nationale arabe.

Certes, le peuple arabe a objectivement existé dans la péninsule arabique bien avant l'islam. Cette existence se manifestait sous la forme de tribus segmentées dont la conscience ethnique propagée était fondée essentiellement sur la langue arabe et le partage de traits culturels communs (valeurs, mœurs) les distinguant du monde extérieur (Al-Ajam, Perse sassanide, par exemple). C'est la mission du prophète Mohammed et les conquêtes islamiques qui réussirent à unifier ces tribus et à fonder une forme solide d'unité et de conscience. Il s'ensuit donc qu'une forme de solidarité religieuse, fondée sur l'enthousiasme conquérant, embaumait cette solidarité nationale. Rien d'étonnant à cela, car comme l'estime Hishem Djaït : « Le monde de cette époque n'était pas encore celui de la pleine affirmation nationale, pas plus que

la société n'était régie, dans les fondements de sa cohésion, par le principe national. »²⁴

Ethnographiquement parlant, les tribus qui subsistent dans les îlots de la Péninsule arabique sont peut-être les seuls descendants authentiques de l'antique arabité. Paradoxalement, ce peuple bédouin est sûrement le moins apte à assumer la mission et l'évolution historiques de l'arabité. Tout au contraire, ce sont les peuples conquis, assimilés culturellement à l'arabité, qui se réclament comme les héritiers indéniables des Arabes et s'identifient à l'arabité originelle. Ainsi, le mouvement de l'arabisme moderne s'appuie, comme l'islam religieux primitif, sur une seule base de départ qu'est l'arabité tribale. Il reste que l'époque omeyyade soit le moment précis qui nous permet de parler d'une nation arabe dans le contexte précité. Et présentement, il est vrai que les entités nationales arabes réellement existantes sont les nations restreintes, diversement solides et cohésives. Comment oublier, par exemple, que les unités historico-géographiques, qui portent le nom d'Égypte, d'Algérie, de Tunisie, de Maroc, de Syrie et d'Irak, ont manifesté, à des moments divers et à des degrés divers de leur histoire, une consistance nationale et civilisationnelle?

Il y a donc dans le ba'thisme et le nassérisme, autant que dans la doctrine générale de la *Qawmiyya*, une inéluctable sous-évaluation du phénomène du nationalisme restreint et une topologie sans nuances et incorrecte de la constellation nationale arabe. Toutefois, la présence, dans la conscience sociale d'aujourd'hui, d'une incontestable dimension morale de l'idée de nation ne nous empêche pas de constater que nation arabe et unité

arabe sont loin d'être synonymes. Et que la possibilité de leur inhérence réside dans une reconnaissance des entités nationales réelles et dans une prise en considération des impératifs d'ordre économique, social, politique et humain.

Tel que le précise H. Djaït :

« Ce sont les exigences affectives d'une perpétuation – formelle – d'une identité qui s'est bâtie au cours des siècles et dans laquelle, de surcroît, le monde extérieur nous enferme, et les exigences raisonnables d'un meilleur avenir et d'une reconquête de l'historicité qui, seules, déterminent la vision d'une unité arabe à construire et à fonder. »²⁵

Sur un autre plan, l'arabisme comporte une déficience essentielle quant à l'élaboration d'une *théorie de l'État*. En effet, aucun mouvement nationaliste n'a conçu une forme étatique adaptée à la situation arabe. Poser l'absoluité de la nation comme évidence préalable et structure fondamentale s'offrant à l'État semble être la forme. Se contentant de la seule action sur les consciences, le discours unitaire arabe a laissé dans l'ombre la question de l'État.

Cette problématique soulevée par l'animateur va constituer le deuxième élément discursif du niveau global du débat. Poussant à l'extrême la critique des doctrines nationalistes et ouvrant le dossier sensible des régimes au pouvoir dans le monde arabe, deuxième axe fondamental du thème débattu, l'animateur interroge les débatteurs :

« Les doctrines nationalistes se sont-elles intéressées à l'élaboration d'un projet étatique? Nullement! Le pouvoir national dans le monde arabe s'est transformé en pouvoir tribal. La "stagnation politique" que nous vivons et les régimes au pouvoir qui nous gouvernent depuis les années 1970 sont-ils capables de fonder un projet étatique avant de discuter d'un projet national? »²⁶

En faisant allusion aux pays gouvernés actuellement par les ba'athistes, tels la Syrie et l'Irak où les assises du pouvoir sont aux mains d'une couche dirigeante mince coupée du peuple et déployant un verbalisme socialiste creux, le questionnement de l'animateur transpose le débat autour d'un fait politique réel qui marque le monde arabe depuis les années 1970. Nous estimons utile de retracer historiquement cet état de « stagnation politique », selon l'expression de l'animateur, afin de pouvoir analyser ses effets sociopolitiques qui seront développés ultérieurement dans le débat.

Les bouillonnements révolutionnaires qui ont secoué le monde arabe dans les années cinquante et soixante ont fait place à une étonnante stabilité politique. En effet, dans les trois dernières décennies du XX^e siècle, les régimes républicains ou monarchiques qui se sont installés sont des systèmes à allure despotique où chefs d'État et monarques développent une remarquable aptitude de stabilisation de leur règne et de gestion de leur pays sur les plans interne et externe. Le contraste est frappant entre les agitations politiques survenues entre 1948 et 1970, et l'implacable stabilité des régimes au pouvoir marquant la vie politique depuis 1970. Depuis, les régimes consolident les assises de leur règne. En 1970, la mort de Nasser amènera au pouvoir son vice-président Sadate auquel succédera paisiblement Hosni Moubarak. En Syrie, le président Hafez Al Assad a conservé le pouvoir de 1970 jusqu'en 2000, date à laquelle le pouvoir passera sans heurts à son fils Bachar. Saddam Hussein fut le maître incontesté de l'Irak de 1970 à 2003. Suite à un coup d'État militaire en 1969,

Khaddafi s'accapare le pouvoir jusqu'à nos jours en Libye. La stabilité règne également dans les différentes monarchies arabes – hachémite en Jordanie, saoudienne en Arabie Saoudite, chérifienne au Maroc –, ainsi que dans les petits émirats du Golfe. Elles sont toutes loin de vivre des tentatives de coup d'État militaires ou des révolutions de palais²⁷. Alors que l'Algérie est ravagée par la guerre civile en 1992, le Yémen est gouverné par le président Ali Abdulhah Saleh qui résiste remarquablement à l'opposition interne. En dépit de la guerre civile qui ravage le Soudan et de la fièvre islamiste qui s'y déploie, le régime tient le coup lui aussi. À part ces secousses, la stabilité règne partout ailleurs dans le monde arabe, y compris, depuis 1991, au Liban qui fut l'objet d'une guerre civile atroce entre 1975 et 1990.

Cet aperçu sur l'état de « stagnation politique » nous permet de juger de la crédibilité des discours du partisan, Dr Khassawna, et de l'opposant, Dr Abaza, qui se prononcent successivement comme suit :

Khassawna : « Ce n'est pas vrai que les doctrines nationalistes n'ont pas abordé la question de l'État, ou si vous voulez dire, celle de la démocratie. Les fondateurs et les partisans du parti arabe socialiste Ba'th oeuvraient en vue de l'installation d'un pouvoir au service des populations [...].

Nous ne pouvons pas généraliser cet « état de stagnation » que vous avez évoqué. Il existe des régimes nationaux qui se sont installés dans le monde arabe, mais qui se sont exposés à une guerre atroce menée par les puissances occidentales afin de les empêcher d'appliquer leur politique nationale.

Nous ne pouvons pas dire que la mission des régimes au pouvoir dans le monde arabe va à l'encontre des populations. Au contraire, ce sont les forces ennemies qui imposent les régimes dans notre région, qui les encouragent à ne pas coopérer sur le plan interarabe et les incitent à adopter des politiques hostiles au bien-être des populations concernées. »²⁸

Abaza : « Pouvoir national et liberté du peuple ne sont pas synonymes. Des tyrans gouvernent dans le monde arabe et ailleurs au nom du nationalisme et du pouvoir national!

Nous confirmons que la cause principale de tous les malheurs du monde arabe, c'est qu'il n'y a pas de succession du pouvoir. La résultante inéluctable est l'état actuel des sociétés arabes : des populations marginalisées et opprimées. Nous réitérons que la crise politique, sociale, économique et humaine puise ses sources du fait que les peuples arabes ne gouvernent pas et ne sont pas maîtres de leur destin.

Si nous cherchons une solution à nos problèmes, nous devons rendre aux peuples leur volonté; c'est-à-dire qu'aucun dirigeant ne s'accapare le pouvoir et qu'il y ait une succession de ce pouvoir.

Nous avons urgemment besoin d'une réforme politique. Il faut œuvrer à l'instauration de la démocratie et la mise à terme de la violation des droits de l'homme dans tous les pays arabes. »²⁹

S'abstenant d'informer correctement les spectateurs sur cet « état de stagnation » et ses conséquences sociales marquant la vie politique arabe, le partisan peint une image idéaliste et trompeuse de l'action du parti Ba'th et du paysage politique en général. Toutefois, il se contente de jeter la responsabilité sur les forces ennemies ou l'Autre, qui alimentent la scission interarabe et encouragent les régimes à opprimer leur peuple. Ce qui incite l'intervenant au débat, Daoud Al Bassri, qui appelle de la Norvège, à lui adresser la critique suivante :

« Dr Khassawna, vous ne respectez pas la mentalité du spectateur arabe! Vous vous abtenez de décrire et de vous prononcer franchement sur l'état actuel des faits : le parti ba'th, au pouvoir dans le croissant fertile, n'a jamais instauré la démocratie; à l'inverse, il y a détruit la vie sociale et politique. Vous défendez les régimes au pouvoir alors qu'ils détruisent la vie des citoyens. Ensuite, les Arabes sont seuls responsables de cet « état de stagnation » que vous niez [...]. »³⁰

Alors que l'esprit de complot, blâmant l'Autre et le rendant toujours responsable de l'état de détresse du vécu arabe, dicte au partisan sa réplique, l'opposant, lui, avance une argumentation explicative de « l'état de stagnation », en expliquant l'origine de la crise arabe manifestée sur les plans

politique, social, économique et humain par l'absence de succession de pouvoir dans le monde arabe.

En reportant le déclin du vécu arabe à l'absence de succession de pouvoir ou, à ce que nous appellerons le phénomène exceptionnel de la stabilisation des régimes au pouvoir dans le monde arabe, l'opposant nous permet de détecter les causes locales ou externes, proches ou lointaines, alimentant cet état des faits. Autrement dit, nous sommes amenés à interroger l'avenir sur ce processus involutif dans lequel les sociétés arabes sont entraînées depuis un demi-siècle : celui des régimes politiques totalitaires institutionnalisant, justifiant et magnifiant l'atomisation de l'individu. Commentant l'organisation sociopolitique arabe, H. Djaït souligne que :

« On est dirigeant ou on est peuple, et comme l'autorité a disqualifié l'activité civile, on est dans le cercle de l'autorité ou on n'est rien. Le monde extérieur reconnaît ce fait en posant *la réalité arabe comme réalité politique*, avec, comme survivance, une religion affirmative et, comme arrière-fond, un néant social. »³¹

En réalité, la stabilité des régimes est un des résultats complexes de la décolonisation des sociétés arabes. Malheureusement, l'ère moderne n'a pas apporté un mieux vivre non seulement matériel, mais aussi moral à ces sociétés. Au lendemain de la décolonisation, l'éclatement des cadres traditionnels, sociaux et mentaux n'a pas été soutenu par la réorganisation de la société sur les deux catégories primordiales de la modernité authentique : l'instruction généralisée et l'industrialisation massive. L'absence de telles bases, indispensables à l'établissement d'un consensus social et intellectuel

légitimisant le pouvoir en place, a eu comme conséquence néfaste la transposition de la dialectique de la domination coloniale à l'échelon interne. Celle-ci a donné naissance à une altérité dominée – l'ensemble social – sur laquelle sont venus se greffer des pouvoirs succombant à la psychose démagogique, au désir de conserver à tout prix leur mandat. Simultanément, un clivage sociologique a pris naissance en divisant la société en deux parties distinctes : une élite privilégiée et un peuple-objet contraint à subir le mal de vivre généralisé. Ainsi le pouvoir est devenu la norme excluant toutes autres normes, et l'âme exploitant la peur du chaos qui s'empare de l'inconscient collectif de populations pauvres frustrées par la rigidité du quotidien. L'accaparement du pouvoir, la manipulation de l'information et la suppression des libertés sont l'envers de l'inflation du politique et le néant du social.

Parallèlement, certains événements historiques dramatiques, qu'il s'agisse du colonialisme, de l'établissement de l'État d'Israël et ses agressions perpétuelles contre les Palestiniens, ou des raids américains martyrisant le peuple irakien, sont conçus dans la conscience arabe comme une série d'agressions externes. Dans un tel contexte interne et externe, l'acceptation résignée des vieux dirigeants usés, de cet « état de stagnation politique » stabilisant les régimes au pouvoir dans le monde arabe, s'offre comme un pis-aller.

3.3.3 Niveau particulier du débat

Ayant annoncé que la suite du débat sera centrée autour de la thématique « Démocratie / État » et ouvert l'antenne à la réception des interventions des spectateurs, l'animateur en reçoit cinq dénonçant l'accaparement du pouvoir, l'absence de démocratie et de participation des populations dans la vie politique. L'intervention la plus spectaculaire est celle du spectateur Ahmed Al Amin qui appelle d'Allemagne pour signaler la réalité suivante :

« [...] est-ce qu'il existe un État arabe qui s'intéresse à ces citoyens? Où est la "démocratie"? Où est-il cet "État" arabe? Un grand écart sépare les populations arabes, qui se sentent isolées, de leurs gouverneurs. Nous ne pouvons pas passer outre le consensus populaire confirmant que les populations arabes se trouvent incapables de se diriger en raison de la politique despotique exercée par la majorité des régimes arabes en place. L'État arabe demeure anachronique, étroitement lié à des réseaux de parenté et à une structure archaïque de la personnalité dirigeante. De plus, nous vivons une catastrophe! Jusqu'à présent, aucun président arabe n'a perdu aux élections. C'est un scandale, les Arabes vivent un scandale historique! »³²

Non seulement la thématique « Démocratie / État » orchestre la dernière partie du débat, elle construira également le niveau particulier de notre analyse susceptible de donner une vision globale de l'organisation sociopolitique arabe. Les prochaines pages rendront largement compte de la crédibilité du discours de l'intervenant ainsi que de la complexité d'instauration de la thématique « Démocratie / État » dans le réel arabe contemporain.

Les États arabes issus de la décolonisation ne sont évidemment pas parvenus, depuis leur indépendance, à instaurer une démocratie pluraliste, garantissant la liberté et le respect de l'individu. De son côté, l'arabisme, dans

ses différentes représentations, considéré comme le fleuron de la pensée politique contemporaine, même s'il a réussi à conquérir de larges segments de l'opinion publique, n'est pas parvenu à dresser un schéma sociopolitique, stable mais évolutif, animé par le sentiment existentiel de la liberté, de la vraie démocratie. Par conséquent, l'État arabe n'a pas opté pour la fondation d'une idéologie intégratrice des différents segments de la population. À l'inverse, il procède au quadrillage de la population soit à travers l'instauration d'un parti unique, soit par l'adoption d'une idéologie islamique de l'État. Dans les deux cas, le quadrillage total et absolu s'accompagne d'un développement démesuré du culte de la personnalité autour du chef de l'État ou du monarque, qui devient le symbole identifiant infligé à la population.

En effet, la production intellectuelle occidentale sur le monde arabe et le Proche-Orient recherche une explication de ce phénomène contemporain de « despotisme arabe », ou de l'absence de la dialectique démocratie / État dans une anthropologie de la religion musulmane, dans la mentalité tribale arabe ou même dans une *asabiyya* (vision figée de la société bédouine arabe) de type khaldounien. Or, nous pensons que la vérité de la synthèse despotique arabe réside dans le caractère spécifique de la société contemporaine qui l'a produite.

Décrivant l'État arabe, Nazih N. Ayubi souligne que :

« The Arab state is not a natural growth of its own socio-economic history or its own cultural and intellectual tradition. It is a "fierce" state that has frequently to resort to raw coercion in order to preserve itself, but it is not a "strong" state because (a) it lacks – to varying degrees of course – the "infrastructural power" that enables states to penetrate society effectively through mechanisms such as taxation for example; and (b) it lacks ideological

hegemony (in the Gramscian sense) that would enable it to forge a "historic" social bloc that accepts the legitimacy of the ruling stratum. »³³

L'inflation des dictatures dans le monde arabe ne peut que confirmer ce diagnostic. Toutefois, la réflexion de Ayubi nous semble incomplète car, contrairement à ce qu'il fait remarquer au début, nous estimons que l'État arabe actuel est principalement une conséquence de son histoire socioéconomique. L'économie, de son côté, nous offre une explication satisfaisante à la monopolisation du pouvoir, l'inflation des dictatures et l'absence de la démocratie. Le déphasage économique arabe, entretenu par une économie rentière passive étroitement liée au commerce-monde, vient à son tour renforcer cette organisation socioétatique dépréciable. La perpétuation de l'économie de rente, prédominante dans le monde arabe, est un élément clé de compréhension de ce processus involutif.

Le monde arabe n'est pas une zone de croissance économique; de plus, son système économique demeure tel qu'il était au XIX^e et au début du XX^e siècle : suite au déclin de la production et de l'exportation des matières premières agricoles du monde arabe dans le commerce mondial, l'économie de cette région du monde est devenue principalement basée sur l'exportation des matières premières brutes ou ayant subi les premiers stades de modification. Le remplacement des matières premières agricoles par celles pétrolières n'a fait que renforcer ce système d'économie rentière. Dans les pays dépendant de la rente agricole, la commercialisation et l'exportation des produits agricoles est le monopole de l'État. Étant donné que la rente pétrolière ou agricole est la

propriété de l'État, qui détient à lui seul la distribution de la rente, on comprend comment l'enjeu socioéconomique de monopolisation du pouvoir constitue un élément central de toute stratégie étatique arabe. Car, dans la mesure où la société n'a aucune prise sur l'évolution de l'économie locale et où elle n'est pas directement contributrice dans la production de richesses dans le système d'économie rentière appliqué par l'État, la monopolisation du pouvoir par le groupe dirigeant représente la source exclusive de prépondérance sociale, d'opulence économique et de contrôle politique. Ainsi, le despotisme devient un trait prédominant de la vie sociopolitique. Dans le cadre général du fonctionnement d'une économie de rente, rythmée par les économies des pays industrialisés, la situation d'oppression dans laquelle vivent les sociétés arabes se trouve consolider par le facteur économique scindant le politique du social.

Il n'est pas exagéré d'affirmer ici que c'est la question économique, que nous avons détaillée ci-dessous, qui explique largement la nature dictatoriale et autoritaire des régimes et la défaillance de l'organisation sociopolitique dans le monde arabe. Nous pensons que sans une solution pertinente à la question économique et sans une véritable envie des sociétés arabes à participer activement, à l'instar des pays d'Asie, dans la compétition industrielle internationale pour survivre, les Arabes ne pourront pas connaître des régimes politiques véritablement légitimes instaurant le pluralisme politique et accordant la liberté d'expression aux citoyens afin de faire exister une thématique « Démocratie / État » dans le réel arabe.

Cependant, la solution de la question du despotisme arabe ne saurait être trouvée dans la seule réforme économique, qui transformera les économies de rente en économies productives. Elle est dépendante de nombreux autres facteurs qui orchestrent les facteurs économique, social et politique, qu'il s'agisse du poids des dominations internes ou externes, ou encore, et plus parfaitement, d'une évolution progressive de la conscience historique arabe dont la transmutation nécessite une prise de conscience des évolutions irrémédiables que le poids des siècles entraîne sur l'histoire de l'arabité.

Avant de clore l'analyse de ce débat sur « Le nationalisme arabe et les régimes au pouvoir », nous pensons que les deux composantes thématiques fondamentales de sa temporalité discursive s'inscrivent dans une dynamique historique que nous appellerons « L'histoire de l'échec politique des Arabes ». Dynamique fort ancienne, elle constitue un obstacle majeur à la réalisation du bien-être individuel et collectif des populations concernées. La perspective historique illustre nos propos.

À la mort du prophète Mohammed, ses proches sont incapables d'établir un système de succession durable. Il en résultera la scission entre sunnites et chiïtes, qui regagne actuellement de l'ampleur sur la scène politique proche-orientale. À partir du ^x^e siècle, les Turcs et les Iraniens s'emparent du pouvoir arabe dans la région du Proche-Orient; à la fin du ^{xv}^e siècle, les Arabes perdent le pouvoir au profit des Espagnols qui ont reconquis la péninsule ibérique, ce qui exposa, dès lors, le Maghreb arabe à la puissance européenne, qui finit par y étendre son hégémonie.

Malheureusement, le processus de l'échec politique est une caractéristique majeure de l'histoire des Arabes. Le succès fulgurant que les Arabes se sont taillés lors de la propagation de l'islam rend peu visible les échecs jalonnant leur histoire. Contrairement aux Turcs qui, suite à l'écroulement de l'empire ottoman, se sont rassemblés sous la direction de Mustafa Kemal Atatürk et ont pu ressusciter la Turquie tombée sous les ténèbres, les Arabes sont incapables de résister au joug de l'impérialisme qui a dépecé les ex-provinces ottomanes entre l'Angleterre et la France. À la décolonisation, la montée irrationnelle et romantique du nationalisme unitaire fige l'imaginaire collectif dans un passé perdu, et les querelles interarabes, alimentées par la Guerre froide, dissiperont toute leur unité.

Les expériences d'union syro-égyptienne (1958-1961), de l'éphémère fédération entre l'Égypte, l'Irak et la Syrie en 1963, et du Conseil présidentiel établi entre l'Égypte et l'Irak en 1964 dans le but de promouvoir une unité égypto-irakienne ne sont que des tentatives ratées sur la voie de la concrétisation du rêve unitaire et de l'instauration de l'idéal politique recherché par l'arabisme. Paradoxalement, l'image d'une nation arabe unie est drôlement utilisée et d'une façon très réelle par les dirigeants arabes, et pire encore, son incrustation reste vivement forgée dans la mémoire collective. Dans la même veine, l'impuissance face au dépècement de l'espace géographique de l'arabité depuis l'établissement de l'État d'Israël sur le territoire palestinien sème le récit historique arabe d'embûches et de pièges. L'invasion du Koweït par l'Irak et la guerre du Golfe qu'elle entraîna en 1990 consacre l'implication directe des

États-Unis dans la gestion de la région et la mise en place d'une hégémonie militaire américaine. La dépendance si subtile, qui lie le monde arabe à l'Occident sur les plans alimentaire, économique, technologique et industriel, n'est pas sans effet pervers sur le réel social arabe. Vivement affecté, celui-ci assiste, depuis les années soixante-dix, à la montée de certains groupes fondamentalistes se réclamant de la religion musulmane et qui s'opposent fortement au concept d'État national de nature séculière.

Les effets néfastes de la dynamique de l'échec politique arabe offre un contraste inouï avec le succès des politiques de modernisation socioéconomique des pays du Sud-Est asiatique, de la Turquie et du Japon, qui sont devenus des acteurs majeurs de l'ordre international, et ce, sans parler de l'Inde ou encore de la Chine.

Effectivement, les échecs politiques accumulés rendent peu crédibles, aux yeux des observateurs, l'idée unitaire lancée incessamment par les dirigeants arabes; plus grave encore, ils dépolitisent la société arabe qui tient compte désormais que ses dirigeants politiques sont des acteurs de cinéma manipulant un jeu machiavélique avant d'être des hommes d'État soucieux du bien-être des populations. Tout en se muant dans l'univers de l'idéal unitaire, l'opinion publique arabe prend conscience que cet idéal sert actuellement de prétexte à des performances politiques spectaculaires accomplies par des girouettes arrivées au pouvoir par des détours illégitimes, mais qui mettent en pratique avec grand soin une politique de souveraineté politique sans faille.

Nous tenterons de chercher une explication non seulement à l'échec politique arabe, mais à toute cette décadence sociopolitique de l'arabité, figurant dans les trois éléments discursifs du débat, à travers l'approche de la « temporalité » dont *L'Ordre du temps* de K. Pomian est la meilleure illustration. Pomian écrit :

« Tout cycle comporte, en effet, deux phases : ascendante et descendante. Si le présent est situé dans la première, le temps vécu est pensé comme localement progressif : l'avenir proche fait objet d'espoir et le passé, supposé périmé, est regardé avec un sentiment de supériorité. Au contraire, quand on croit traverser une phase descendante, le temps est appréhendé comme localement régressif, l'avenir proche suscite des angoisses et c'est dans le passé qu'on cherche des modèles à imiter. Une même chronosophie cyclique peut ainsi s'exprimer en des attitudes opposées face au présent, et donc au passé et à l'avenir; ce faisant, elle peut justifier et inspirer des réponses mutuellement exclusives aux questions d'actualité. »³⁴

Au lieu de concevoir de nouveaux modes de gestion sociale, politique et économique, la force affective déclenchée par l'arabisme unitaire a revivifié une mémoire figée dans un passé de gloires et de souffrances, mythologisées et idéalisées. Parallèlement, l'échec des Arabes à s'inscrire sur un même pied d'égalité avec les différentes zones de civilisation et de développement dans l'histoire universelle contemporaine leur fait fuir le présent. Leur échec à forger, à modeler et à dominer leur propre espace fait du présent une tautologie cyclique d'une décadence éternelle. L'avenir arabe ne préfigure que dans un retour glorieux aux exploits de la civilisation arabo-islamique, aux grandeurs passées. Le présent est trouble et stérile, l'avenir est circonscrit dans le passé qui porte toute la splendeur, la victoire et la civilisation des Arabes. Cette

incapacité à penser l'avenir en dehors de ce cycle ascendant inscrit la société arabe dans une dynamique de « temporalité régressive » déterminée par l'exclusivité de la grandeur perdue. Le fonctionnement de la « temporalité régressive » dans la société arabe, fort bien analysé dans les propos de Pomian, ne sera interrompu que lorsque les Arabes réussiront à briser cette décadence enveloppant les différents aspects de leur vécu.

Il est donc nécessaire de questionner l'ensemble du concept de base à travers lequel l'histoire contemporaine du monde arabe est saisie et qui trouve ses sources dans les conceptions de l'altérité jouant sa part dans la problématique de décadence de la région et alimentant la dynamique de « temporalité régressive » du sujet historique étudié. C'est pourquoi nous avons choisi d'analyser l'édition du 10 avril 2001 de *Direction Opposée* ayant pour thème « La haine des Arabes vis-à-vis des États-Unis ».

4. La haine des Arabes vis-à-vis des États-Unis

4.1 Contexte politico-médiatique

Toujours en quête du spectaculaire, *Direction Opposée* consacre son édition du 10 avril 2001 à débattre de la question brûlante de « La haine des Arabes vis-à-vis des États-Unis ». Alors que la roue motrice du débat précédent sur « Le nationalisme arabe et les régimes au pouvoir » semble être le désir de mieux se connaître soi-même à travers des remises en cause existentielles des doctrines nationalistes et des pratiques politiques, celle de ce débat vient

compléter cette quête de soi historique et ce, en sondant, cependant, la vision des États-Unis dans la conscience populaire arabe.

Le mécontentement populaire arabe couvrait l'espace géographique de l'arabité depuis le déclenchement de la deuxième Intifada palestinienne d'El-Akssa en septembre 2000. L'homme de la rue est désespéré de l'impasse où stagne la politique au Proche-Orient et le conflit arabo-israélien. Après plusieurs mois d'affrontements, on compte les morts palestiniens par centaines, tandis que les blessés, futurs invalides, sont des milliers. L'économie et l'infrastructure palestiniennes sont détruites. Les dégâts, pertes et manques à gagner sont évalués à des milliers de dollars. Tout espoir d'un happy-end pour l'interminable conflit arabo-israélien est aujourd'hui enterré sous les bombes et les tirs des mitrailleuses israéliennes. Une vague de mécontentement arabe, accusant les États-Unis d'être la cause, non seulement de la férocité israélienne, mais également de l'état lamentable moral et humain où se trouvent les sociétés de la région, sévit dans les quatre coins du monde arabe.

Dans ce contexte d'impuissance et de fureur populaire, il semble tout à fait naturel que naisse une propagande d'une étonnante férocité contre les États-Unis. Cette propagande, marquée par un sentiment anti-américain de haine, s'empare de l'imaginaire collectif arabe et orchestre l'espace télévisable de ce débat de *Direction Opposée*. Certes, les repères intimement rattachés à l'épisode de la haine qu'éprouvent les Arabes et qui les opposent au leader de l'Occident, la plus grande puissance de l'histoire, les États-Unis, sont le soutien inconditionné accordé par les États-Unis à Israël, les raids américains contre le

peuple irakien et la présence militaire massive des troupes américaines dans le Golfe à la faveur de l'invasion du Koweït par l'Irak en 1990.

Nous tenons à souligner que le débat a eu lieu sur l'écran d'Al-Jazira, cinq mois avant les événements du 11 septembre 2001 qui ont bouleversé l'Amérique, et dont le présumé auteur, selon les États-Unis, est le chef d'Al-Qaeda, le saoudien Ben Laden. Alors que les rapports d'hostilité arabo-américains ont pris depuis une coloration essentiellement islamiste pour justifier les objectifs stratégiques mondiaux des États-Unis, le prisme religieux n'a guère constitué un élément discursif du débat. Par conséquent, nous avons essayé de rendre compte de la vigueur de ce sentiment de haine selon qu'il s'apparente à la temporalité discursive du débat, étant donné que le prisme religieux n'en constitue pas un enjeu crucial.

Dans un esprit de spectacularisation médiatique, l'animateur Fayçal Qassem ouvre la tribune de *Direction Opposée* à l'expression et à la diffusion d'idées relatives à cette sensibilité psychologique collective : la haine des Arabes vis-à-vis des États-Unis. Le discours de présentation, prononcé par l'animateur Fayçal Qassem, inaugure la temporalité spectatorielle du récit de « la haine » par cette séquence thématique composée d'une série d'interrogations bivalentes :

« Les États-Unis ne sont-ils pas notre premier ennemi? Les États-Unis et Israël ne sont-ils pas les deux facettes d'une même monnaie? [...]. Pratiquement, les États-Unis sont les ennemis des puissants et les Arabes ne méritent que la pitié. Mais qui d'autres que les régimes arabes ont encouragé les États-Unis à traiter les Arabes comme un rassemblement de fourmis qu'on peut exterminer en toute bonne conscience? Pourquoi les régimes arabes se jettent dans les bras de

l'ennemi américain alors qu'ils sont conscients qu'il est l'ennemi de leurs populations? [...]. Pourquoi déteste-t-on les États-Unis alors que ce sont eux qui aident les Arabes militairement et économiquement, et leur fournissent la sécurité, la sûreté et la protection? [...]. »³⁵

Tel que nous le constatons, l'animateur émet un discours de présentation bivalent résumant les deux courants contradictoires (anti et pro-américain), supports (idéologiques et argumentatifs) fondamentaux de la médiatisation du dispositif triangulaire. L'usage extensif du double positionnement qui marque le discours de présentation semble être efficace pour soulever les passions des spectateurs et influencer le climat psychologique qui accompagne ce sentiment d'adversité dans son contexte de crise. Sous des dehors innocents, il contient une négation explicite des régimes arabes au pouvoir, objet d'attaque et de critique perpétuelles de la part de l'animateur et que nous présumons être la raison apparente du succès de cette émission d'Al-Jazira auprès de l'auditoire arabe.

D'accoutumance, et tel que le souligne cet extrait, en effectuant son rituel de présentation, Fayçal Qassem interpelle le spectateur et se place sur le registre de la morale en allouant le mauvais rôle au politique auquel, durant la temporalité spectatorielle du débat, il n'hésite pas à signaler les incohérences. Dans le but de positionner les différents acteurs (invités + spectateurs), Fayçal Qassem élabore son discours provocateur et polémiste dans une succession de questionnements construisant une dramatisation médiatique de la question rhétorique en érigeant les États-Unis comme l'unique ennemi des Arabes.

Dans le même esprit de spectacularisation, un tour de force de ce dispositif triangulaire préfigure dans l'appel à l'opinion publique adressé dans l'annonce du déroulement d'un sondage, tout au long de la temporalité spectatorielle du débat, autour de la question suivante : Les États-Unis sont-ils l'ennemi des Arabes ? Qassem appelle les spectateurs à participer au sondage effectué sur la page web de l'émission oppdirect@aljazeera.net. Il clôture le rituel de présentation en invitant l'auditoire à la participation en direct au débat par fax ou Internet en composant les numéros affichés au bas de l'écran et en présentant les invités débatteurs de la thèse de la haine : Dr Nagui Alouch, directeur du service d'information de l'Association pour la lutte contre le sionisme et le racisme et partisan acharné de la question rhétorique, et du journaliste Mohamed Quinawi, opposant farouche à la désignation de l'Amérique comme l'ennemi des Arabes. Achievée, la séquence thématique du rituel de présentation confirme la mise en représentation médiatique, sur l'écran d'Al-Jazira, de l'aspect polémique-contractuel régissant l'espace communicatif du réseau.

4.2 Niveau global du débat

La confrontation entre monde arabe et États-Unis, que suggère le débat, tire ses origines du mythe et de l'histoire. Le mythe de l'Occident puissant, colonisateur, conspirateur et usurpateur que l'histoire a transposé dans l'acteur américain ne cesse pas de hanter la conscience d'arabité. Bien que la proclamation officielle de la fin de l'ère de la colonisation ait réussi à diminuer

l'intensité de ce mythe, les événements historiques survenus au cours de la dernière décennie du XX^e siècle dans la région arabe et proche-orientale le ravifie.

Impliquant, de façon générale, une multitude d'acteurs locaux, régionaux et internationaux, ce récit de « la haine des Arabes vis-à-vis des États-Unis » ou la question rhétorique du débat se veut un récit historique d'une ère d'incompréhension et de relations plus tendues entre la plus grande puissance de l'histoire et le monde arabe. Certes, l'explication de ce phénomène de haine n'est pas restreinte au domaine des émotions. « La haine des Arabes vis-à-vis des États-Unis » pour être comprise doit nécessairement être contextualisée et placée sur une scène à dimensions multiples où agissent non seulement les Arabes mais aussi les acteurs majeurs du fonctionnement de l'ordre international. Il est évident que l'affermissement de l'hégémonie américaine sur l'ordre international, le soutien inconditionné accordé par cette grande puissance à Israël, la présence militaire massive des États-Unis dans le monde arabe et au Proche-orient alimentent considérablement cette haine.

L'analyse de ce débat de *Direction Opposée* étant un effort raisonné de mise en scène des événements historiques qui ont chargé l'arabité de ce potentiel haineux très fort, nous tenterons de dépeindre les décors dans lesquels cette haine a pris naissance et de décoder le langage des grands acteurs qui l'ont forgée. Ce faisant, il incombe, à la lumière du discours argumentatif des débatteurs, de remonter dans le temps pour identifier la modalité de

reconstruction des événements qui ont attisé cette haine animant l'arabité et ce, à travers les lectures possibles du passé.

Dans une interrogation provocatrice, l'animateur demande à l'instance énonciative opposante, l'invité Mohamed Quinawi, de décrire la nature des rapports arabo-américains et de confirmer ou nier la qualification des États-Unis comme l'ennemi des Arabes. Le débatteur opposant s'exprime ainsi :

Quinawi : « Il n'existe pas d'amitié ou d'animosité en politique. Il existe uniquement des intérêts permanents. Et c'est le cas des rapports arabo-américains qui obéissent au constat des « intérêts stratégiques ». La politique américaine n'est pas hostile aux Arabes. Rappelons-nous qu'en 1956, les États-Unis sont intervenus en faveur de l'Égypte [...]. Cette attitude ne nous permet pas de dire que les États-Unis sont l'ennemi des Arabes. Absolument! Les rapports arabo-américains obéissent au constat des intérêts stratégiques de cette grande puissance dans la région. La lecture des rapports arabo-américains confirme que les États-Unis n'ont jamais été l'ennemi des Arabes. »³⁶

Le discours argumentatif pro-américain du débatteur se base sur le déploiement de l'argument des « intérêts stratégiques » qui constitue le premier élément discursif du niveau global du débat traitant essentiellement des rapports arabo-américains. En écartant tout impact des facteurs sentimentaux dans la politique américaine, le débatteur opposant avance l'argument des « intérêts stratégiques » qui, selon lui, était et demeure le motif prépondérant régissant la politique américaine dans le Proche-Orient arabe. En dépit de la véracité de l'argument des « intérêts stratégiques », le débatteur ne profite pas du temps qui lui est accordé pour le réfuter.

Sans procéder à une énumération ou une explication de ces intérêts, le débatteur se contente d'une argumentation concise incapable d'informer le

spectateur de la complexité des décors historiques et des différents contextes qui ont pavé le terrain de ce sentiment d'hostilité dominant les masses arabes. Tout en signalant un dissensus irrévocable avec la thèse débattue : « Les États-Unis ne sont pas l'ennemi des Arabes [...] », l'argumentation amputée du débatteur opposant fait preuve de son manque de conscience explicite de la multiplicité des contextes qu'il est amené à éclaircir au spectateur pour mieux déconstruire le récit de la haine. Il se contente d'avancer le motif des « intérêts stratégiques » sans l'attribuer implicitement ou explicitement à des caractères historiques ou géopolitiques censés dicter la conduite des parties concernées. C'est pourquoi, pour restituer et construire la complexité de ce récit de la haine empoisonnant les rapports arabo-américains, il est indispensable de rappeler certains contextes historiques qui demeurent des éléments nécessaires pour reconstruire cette altérité conflictuelle.

Prenant la parole, le débatteur partisan de la thèse de la haine s'oppose au discours de l'opposant en avançant l'argumentation suivante :

Alouch : « Il est vrai que les rapports arabo-américains obéissent au constat des intérêts stratégiques présidés par le pétrole. Effectivement, les facteurs sentimentaux n'ont rien à voir avec la politique américaine. Mais contrairement à ce que M. Quinawi raconte, l'attitude américaine est entièrement hostile aux Arabes. L'Amérique a profité de l'agression tripartite contre l'Égypte pour étaler son hégémonie. Ce qui s'est passé en 1956, c'est que les États-Unis sont entrés en concurrence avec la France et l'Angleterre pour ôter leur pouvoir sur les anciennes colonies, et manipuler la région conformément à leurs intérêts. »³⁷

Nous procéderons ainsi, à la lumière de l'argumentation du partisan, à un retour sur les saisies de l'espace de l'arabité par les intérêts géopolitiques

des États-Unis. De ce fait, il nous semble important de contextualiser la présence américaine dans le Proche-Orient arabe afin de dessiner les rapports triangulaires potentiellement explosifs qui lient la société arabe à la société américaine et à la société israélienne.

Immanquablement, la vigueur de ce sentiment d'hostilité, faisant l'objet du débat et dictant le discours du partisan M. Alouch, nous fait très souvent oublier que la présence massive des États-Unis dans le monde arabe est relativement récente. Elle n'a débuté qu'au terme de la Seconde Guerre mondiale³⁸, lorsque les deux principaux intérêts américains dans la région sont apparus, à savoir : le pétrole des pays arabes et, plus tard, l'État d'Israël. Dans le temps, malgré les informations dont disposaient les services de renseignements américains sur les exterminations de masse perpétrées dans les camps de concentration nazis, les questions juives ne préoccupaient guère l'esprit de l'Amérique. Ce sont les conseillers politiques du président Truman, hantés par le sort des Juifs sous les nazis et l'influence grandissante de la communauté juive américaine, qui jouèrent un rôle important dans la modification de la politique américaine à l'égard d'Israël.

L'argumentation du débatteur partisan s'appuie sur l'objectif et la tactique que comportait la posture d'olympienne neutralité adoptée par les États-Unis en faveur de l'Égypte. En 1956, lorsque l'Égypte a effectué le premier acte de souveraineté qu'un gouvernement arabe inscrivait dans l'ordre international – la nationalisation du canal de Suez –, et s'est exposée à l'attaque militaire conjointe menée par la France, l'Angleterre et Israël, c'était grâce à la

pression considérable que les États-Unis ont exercée que les forces israéliennes ont été contraintes à se retirer du territoire égyptien. Parallèlement, Washington poursuivait la sauvegarde de ses intérêts pétroliers dans la région du Golfe en assistant le royaume saoudien à faire valoir ses ressources pétrolières, pendant que les forces américaines obtenaient graduellement les droits d'accès aux installations et aux aérodomes saoudiens.

Cette posture d'olympienne neutralité, adoptée par les États-Unis lors de l'agression tripartite sur l'Égypte, leur a permis, non seulement de mettre fin aux grandes prétentions impériales de la France et de la Grande-Bretagne dans la région, mais également d'aborder le monde arabe à travers un prisme purement stratégique et d'agir conformément à leurs intérêts. Signalons qu'en réagissant brutalement contre l'agression tripartite sur l'Égypte, les États-Unis, qui ne portaient pas aux yeux des Arabes le lourd fardeau d'une puissance coloniale ou impériale, à l'instar de la France ou la Grande-Bretagne, ont créé des attitudes arabes qui leur étaient initialement favorables.

La mainmise des États-Unis sur le Proche-Orient arabe depuis les années cinquante, signalée dans les propos du partisan M. Alouch, trouve son explication dans la vision particulièrement symbolique du « vide de puissance » élaborée par Georges Corm. L'auteur écrit :

« Aux yeux des décideurs américains en matières de défense et de relations internationales, la région était caractérisée par un "vide de puissance" après le retrait des colonialismes anglais et français qui avaient jusque-là contrôlé le monde arabe depuis la fin de l'Empire ottoman. Il convenait de combler ce vide pour faire face à l'expansion de la puissance soviétique dans cette région

du monde, objet des convoitises traditionnelles de la Russie (l'accès aux mers chaudes) aux yeux de l'Occident. »³⁹

Notons que le « vide de puissance » dont nous parle Georges Corm est révélateur non seulement de l'impuissance militaire du monde arabe lors du retrait des colonialismes français et anglais, mais également de l'absence de cohésion sur le plan socioculturel et, par conséquent, social et politique. Ce fut donc le meilleur moment pour que la nouvelle puissance mondiale, les États-Unis, s'empare diplomatiquement et politiquement de la région, afin de garantir la protection de ses intérêts stratégiques. Dans la même veine, il est nécessaire de noter que la hantise américaine de voir le monde arabe basculer dans l'orbite soviétique fut à l'origine de la diplomatie américaine, adoptée à partir de 1950, et visant à pousser les régimes arabes à la conclusion de pactes militaires avec les puissances régionales pro-occidentales comme l'Iran, le Pakistan, la Turquie et Israël. En marquant ce but, les États-Unis ont endigué l'expansion de la puissance soviétique dans cette région du monde tout en faisant entrer les pays arabes dans la tourmente de la Guerre froide.

La symbolique de la perception du « vide de puissance » réside dans le fait qu'elle constitue l'un des concepts de base à travers lesquels la dimension de cette altérité conflictuelle pourrait être saisie dans le contexte historique contemporain de l'arabité. En dépit des épisodes historiques victorieuses de libération et du « narcissisme régional » que propage l'extension de l'arabisme dans les années 1950 et 1960, la réalité de la domination externe s'impose, une fois de plus, aux Arabes. Au lendemain de la libération du joug du

colonialisme, la domination américaine s'est substituée à la domination franco-britannique. C'est ce « vide de puissance », cette impotence structurale arabe qui perdure depuis des siècles, qui a permis le déclenchement du processus de colonisation par la France et l'Angleterre des provinces de l'Empire ottoman; ensuite, la création de l'État d'Israël en 1948 et l'étalement de l'hégémonie américaine.

La conceptualisation chronologique des rapports arabo-américains se poursuit, dans le cadre du débat, lorsque l'animateur adresse la critique suivante au partisan :

Jazira : « M. Quinawi, je constate que vous êtes conscient que l'intervention américaine en 1956 n'eut pas lieu pour les beaux yeux des Arabes. Que pensez-vous de l'attitude américaine suite à la guerre de 1967? Fut-elle, à votre avis, en faveur des Arabes? »⁴⁰

Quinawi : « J'insiste sur le fait que les États-Unis ne sont pas l'ennemi des Arabes. Ils sont les parrains de la paix dans le monde [...]. Suite à la guerre de juin 1967, ce sont les États-Unis qui ont opté pour la paix entre Arabes et Israéliens à travers l'initiative Rogers [...]. »⁴¹

Effectivement, tel que le signale le partisan, suite à la Guerre des Six Jours, la politique officielle de Washington pour conclure un règlement du conflit arabo-israélien fut exprimée à travers plusieurs initiatives internationales. Citons à titre d'exemple, la résolution 242 du Conseil de sécurité des Nations Unies, le 22 novembre 1967 (résolution qui n'a pas été appliquée jusqu'à nos jours), et l'initiative du secrétaire d'État Rogers de juin-juillet 1970. Mais ce que le débatteur ignore ou peut-être tente de camoufler pour affermir son discours pro-américain, c'est que la guerre de 1967 semble

être un événement clé dans l'affirmation d'une politique américaine pro-israélienne.

Camille Mansour explique la signification de ces orientations américaines pendant cette période en soulignant qu' :

« Au lendemain de la guerre de juin, un nouveau paysage moyen-oriental se dessine pour les États-Unis. La victoire rapide et écrasante d'Israël donne le sentiment que pour l'avenir prévisible, l'État hébreu est la seule puissance dans le champ arabo-israélien, et le temps semble travailler en faveur de sa suprématie. »⁴²

Surtout que la Guerre des Six Jours, tout en confirmant la nouvelle puissance militaire d'Israël dans la région comme le cite l'auteur, indiqua clairement aux États-Unis que l'insistance du conflit arabo-israélien profitait à l'expansion de la puissance soviétique et risquait de menacer l'accès américain au pétrole saoudien. La guerre d'octobre 1973 ne fait qu'augmenter les inquiétudes américaines à ce sujet.

Les années 1970 déterminèrent l'approche américaine envers le monde arabe durant le dernier quart du siècle. Il s'agissait, dans une première étape, d'une réduction de la forte dépendance arabe de l'Union soviétique, surtout sur le plan économique, et d'une répression brutale de l'extension des partis communistes locaux, comme ce fut le cas en Égypte, au Soudan, en Syrie et en Irak. La mise en vigueur réussie de cette politique américaine fera apparaître l'URSS, aux yeux des pays arabes, comme la force du mal et non plus comme un soutien contre les projets impérialistes américains.

Avec le vieillissement de l'Union soviétique et son implication dans la guerre de l'Afghanistan, contre laquelle les États-Unis et ses alliés arabes mettront sur pied une coalition islamique pour combattre l'envahisseur russe, le succès de l'approche américaine commence à se cristalliser. Indubitablement, le recul de l'influence soviétique dans le monde arabe se fait au profit de l'influence croissante des États-Unis, soutenus par les efforts de l'Arabie saoudite, principal allié américain dans la région.

Et c'est le moment où la deuxième étape de l'approche américaine comportant divers éléments verra le jour. Steven Simon les détermine comme suit :

« [...] une importante aide à l'Égypte, base du compromis inter-étatique arabo-israélien; un soutien tacite à l'Irak dans sa guerre contre l'Iran, puis un retournement anti-irakien après l'invasion du Koweït en 1990; l'accès à des facilités militaires dans les petits États de la rive arabe du Golfe; et un engagement renouvelé en faveur de la sécurité d'Israël »⁴³.

Grâce à cette politique, les États-Unis parviennent certainement à tirer des bénéfices stratégiques en obtenant l'accès à des facilités militaires non seulement en Arabie Saoudite mais dans les différents États et émirats de la rive du Golfe.

Le contre-discours du partisan Dr Alouch s'appuie essentiellement sur l'idée que les États-Unis sont l'ennemi des Arabes, idée qu'il renforce dans l'argumentation suivante :

Alouch : « Les États-Unis sont l'ennemi des Arabes. Ils sont les héritiers de la politique britannique et française dans la région, surtout dans l'interdiction de la création d'un rassemblement arabe.

Ils complotent la division entre les Arabes, leur sous-développement et le déracinement de leurs facteurs de force, tout comme les Français et les Anglais l'ont fait en 1916 et 1917. Comment peut-on oublier les accords Sykes-Picot, la déclaration de Balfour et leur résultat accablant?

Le soutien accordé par les États-Unis à Israël n'est autre que la suite des complots tramés dès le début du siècle contre les Arabes.

Ce qui s'est passé en 1990 a bien clarifié la politique américaine vis-à-vis de la région.

Nous pourrions décider de combattre cet ennemi ou de le manipuler, mais nous ne pouvons pas nous tromper en disant qu'ils ne sont pas notre ennemi. »⁴⁴

Le débateur partisan qui approuve la thèse de la haine, Dr Alouch, développe une rhétorique acerbe sur les États-Unis, représentatifs de l'Occident, successeurs de la Grande-Bretagne et de la France, complice d'Israël, et handicap à l'indépendance réelle économique et politique de la région. La raison argumentative du débateur repose sur l'accumulation des événements historiques qui empêchent la conscience collective arabe de digérer l'hégémonie explicite des États-Unis, leur soutien inconditionnel à Israël et leurs attitudes contradictoires favorables à Israël et teintées de haine et d'adversité envers les Arabes. Aujourd'hui, l'accumulation des événements historiques (à titre d'exemple ceux cités par le débateur – 1916, 1917 et 1990) installe dans l'imaginaire collectif arabe un rejet de cette entité omniprésente, les États-Unis reflétant l'ancienne image d'un Occident manipulateur, comploter, colonisateur et protecteur d'Israël.

Le message qui est livré à travers l'argumentation est un message de rejet basé principalement sur l'image du complot qui s'y dresse continuellement. Notion très présente dans le contre-discours du débateur ainsi

que dans la conscience populaire arabe, l'image du complot constitue le deuxième élément discursif du niveau global du débat. Nous tenterons ici de la décrire en examinant les événements historiques qui l'ont favorisée et ce, afin de sonder la vision de l'Autre (anglais et français, ensuite américain et israélien) dans la conscience populaire arabe.

Effectivement, l'image du complot trouve ses origines dans l'alliance anglo-arabe qui a eu lieu contre le régime ottoman au cours de la Première Guerre mondiale. Cette alliance du chérif Hussein avec les Britanniques représente un moment clé dans la formation de la vision arabe de l'Occident comploteur, et qui se répercute actuellement sur les États-Unis.

Les ententes Hussein-MacMohan ont eu lieu sur la promesse formelle d'une reconnaissance par la Grande-Bretagne de l'indépendance arabe et devaient déboucher sur une nation arabe unie et souveraine à condition que les Arabes se révoltent contre le régime ottoman. La révolte arabe armée s'est déclenchée contre le pouvoir ottoman en 1916 par le roi Hussein du Hedjaz, mais paradoxalement, elle a donné le jour à l'occupation et aux divisions : elle a enfanté Israël. Les accords secrets de Sykes-Picot, conclus le 16 mai 1916, sont venus contredire l'espoir et la foi des Arabes dans les rapports amicaux et les déclarations d'alliance que stipulaient l'alliance Hussein-MacMohan⁴⁵.

Suite au déclenchement de la révolte arabe, le 15 juin 1916, les Arabes apprennent la conclusion des accords Sykes-Picot au nom des deux ministres des affaires étrangères français et anglais, stipulant le partage du monde arabe comme suit : l'Irak et la Palestine pour l'Angleterre; la Syrie et le Liban pour la

France. En sus, survint en 1917 la Déclaration de Balfour, ce texte remarquable du décès du peuple palestinien attribuant aux Juifs un foyer national en Palestine.

Cette grave trahison que constituent les ententes Hussein-MacMohan, les accords Sykes-Picot (1916) et la déclaration de Lord Balfour (1917) a profondément marqué la mémoire arabe. L'amertume qui découle de cette trahison, vivement ressentie dans cette interrogation du partisan (« Comment peut-on oublier les accords Sykes-Picot, la déclaration de Balfour et leur résultat accablant? ») exprime la blessure profonde causée par cette perfidie dans le cœur des Arabes.

Étant le résultat direct des ententes Hussein-MacMohan, des accords Sykes-Picot et de la déclaration de Balfour, la création et la durabilité d'Israël représente le point nodal de la trahison soutenue constamment par les États-Unis. Dans le cours du drame du complot et de la trahison, nous noterons le passage de la responsabilité de la suppression de toute existence collective du peuple palestinien et du dépeçage de l'espace géographique de l'arabité par la présence d'Israël à plusieurs instances. De la responsabilité franco-britannique (Sykes-Picot), à la responsabilité britannique (Déclaration Balfour), à celle de la communauté internationale approuvant au sein de la Société des Nations le plan de partition, ensuite aux Nations Unies, et enfin à la responsabilité purement américaine. Ceci démontre, en effet, aux yeux des Arabes, que le changement d'acteur ne fait qu'alimenter et prolonger les conspirations coloniales tramées contre eux et raviver la trahison originelle du début du siècle.

Essentiellement, la reconnaissance de l'État d'Israël et le soutien inconditionnel qui lui sont assurés par les États-Unis donneront à ce pays une grande part de responsabilité dans l'accomplissement de la souffrance des Palestiniens, dans la présence de ce sentiment de haine arabe vis-à-vis de l'Amérique et dans la répercussion actuelle de l'image du complot sur sa vision dans la conscience arabe. L'image des États-Unis comploteurs est récupérée pour des usages encore plus spécifiques comme l'anéantissement de l'Intifada palestinienne à travers la guerre du Golfe, l'interdiction de l'aide humanitaire au Soudan et à l'Irak et la fameuse guerre du Liban. Au carrefour des innombrables intrigues américaines, la figure de l'ex-secrétaire d'État américain Henry Kissinger occupe une place centrale. N. S. El Hussein écrit :

« [...], Kissinger est nettement identifié dans la conscience libanaise aux projets de la partition du Liban; on lui a même prêté l'intention de diviser toute la région jusqu'à Bagdad en mini-États confessionnels (maronites, sunnites, chiïtes, alawites, druzes, kurdes, etc.), de manière à justifier le confessionnalisme judaïque de l'État d'Israël et à empêcher à jamais tout défi susceptible d'émaner d'un potentiel pôle arabe. Curieusement ou incidemment, ce même Kissinger est mêlé aux événements de 1990-1991, en ce qu'il était un des plus ardents défenseurs de l'option militaire, réclamant sans équivoque la destruction du potentiel irakien ».⁴⁶

Bien sûr l'image du complot est plus complexe dans les esprits car elle régénère une idée très vivante dans la conscience populaire arabe : la collusion entre Israël et les États-Unis. Le spectateur Mohamed Maatouf, dans son intervention par téléphone au cours du débat affirme qu' :

« Il ne faut pas désigner uniquement les États-Unis comme notre ennemi, mais Israël aussi. Comment peut-on considérer les États-Unis en tant que pays ami, et lui confier la médiation dans le processus de paix entre Israéliens et Palestiniens, alors qu'ils soutiennent aveuglément Israël? Israël et les États-Unis sont les deux facettes d'une même monnaie [...]. Ce sont nos ennemis! »⁴⁷

De ces paroles se dégage le thème omniprésent de la collusion entre Israël et les États-Unis. Dans le discours populaire arabe, les États-Unis et Israël sont associés délibérément. Car nombreux sont les Arabes qui croyaient que les États-Unis étaient en mesure d'exercer une vraie pression à travers la conférence de Madrid et le processus de négociations de paix qui en découle afin de raisonner Israël. Mais le blocage qui y perdure a abondamment réduit l'enthousiasme arabe pour les bonnes intentions de ce processus. Par conséquent, le parrainage de Washington est perçu depuis comme une opération purement esthétique visant essentiellement à répondre aux besoins des États-Unis et d'Israël dans la région.

Indubitablement, Israël occupe une place principale dans la thématique du rejet des États-Unis. Mais pourquoi Israël devient-il le repère rattaché à la vision arabe de l'Autre américain? Pourquoi Israël devient-il le foyer de tous ces ressentiments? Car il s'agit d'une réalité qui persiste et qui peint par excellence l'image du viol de l'espace de la région, dans toute sa diversité, par un élément étranger. Une image qui fait résonner, malgré les siècles révolus, les échos du tremblement de terre psychologique de l'épisode des Croisades. L'état de facto que représente la permanence d'Israël dans l'espace géographique de l'arabité joue un rôle de premier plan dans la prise de conscience des États-Unis

dans la conscience d'arabité. Ainsi, les frustrations continues envers Israël ou les États-Unis s'accumulent et se canalisent envers l'un et l'autre et alimentent le thème omniprésent de la collusion entre Israël et les États-Unis.

4.3 Niveau particulier du débat

Idée charnière dans le débat, la collusion entre Israël et les États-Unis vient annoncer le premier élément discursif du niveau particulier du débat traitant plus profondément des rapports américano-israéliens. Dans une perspective politique, la plupart des observateurs confirment la particularité des relations qui lient les États-Unis à Israël. L'appui américain à Israël sous ses différentes formes (militaire, économique, politique, diplomatique...), l'étendue de leurs échanges, l'intensité de leur coopération soulignent l'existence de liens privilégiés, voire inébranlables. Le débat soulève la problématique du fondement des relations américano-israéliennes ayant un impact toujours important sinon crucial dans le conflit arabo-israélien et le processus de son règlement par la voie des négociations entre Palestiniens et Israéliens. Appelés par l'animateur Fayçal Qassem à cerner la nature profonde et la dynamique de ces relations, chaque débateur se trouve ainsi dans la nécessité d'en juger suivant son idéologie pro ou anti-américaine. On comprendra facilement la confusion des interprétations proposées :

Quinawi : « Israël n'est pas l'État numéro 52 des États-Unis, c'est un allié stratégique de l'Amérique. Le pays ami ou allié ne dicte pas la politique de la plus grande puissance au monde. Israël est un atout stratégique des États-Unis qui décident de leur politique en fonction de leurs intérêts stratégiques.

Alouch : « Le lobby juif américain est tout puissant et dicte la politique américaine. Israël est une base de l'impérialisme américain [...]. »⁴⁸

Bien qu'elles soient opposées, les répliques des débatteurs sont particulièrement représentatives du fait qu'elles émergent du débat d'idées et des argumentations circulant dans le monde arabe sur la place qu'il faut attribuer à Israël dans la doctrine stratégique américaine. Nous tenterons d'en vérifier la crédibilité. La réplique de l'opposant, M. Quinawi, part donc de l'hypothèse que c'est l'Amérique la puissance mondiale et c'est elle qui privilégie l'irremplaçable appui en armes, en diplomatie et en argent afin de promouvoir ses intérêts stratégiques au Moyen-Orient. Cette perspective suppose que les relations américano-israéliennes sont décidées du point de vue de l'acteur américain et nie le rôle du lobby pro-israélien ou celui d'Israël, dans la conceptualisation de la rationalité instrumentale de ces relations, tel qu'avancé par le partisan.

La réplique de l'opposant s'associe à la doctrine de l'atout israélien dont la signification stratégique implique un certain nombre de bénéfices que tirerait l'Amérique de la situation géographique d'Israël au sein du Moyen-Orient, de sa capacité à protéger et à défendre une force d'intervention américaine dans la région, de son développement, de son service de renseignement et enfin de son pouvoir d'intervention militaire dans la région. Camille Mansour précise que :

« C'est cependant la capacité d'Israël à intervenir sur le théâtre moyen-oriental, dans ses deux dimensions, dissuasion et coercition, qui constitue l'argument le plus fort de la doctrine de l'atout israélien. L'efficacité de l'armée israélienne en ferait un associé hautement désirable et une puissante

force stabilisatrice, un complément indispensable à la rhétorique et au "bluff" des menaces américaines, un allié face aux "menaces non nucléaires". »⁴⁹

Les exemples suivants mettant en jeu les pays du front israélo-arabe illustrent les propos de Mansour sur la doctrine de l'atout israélien. En effet, Israël est reconnu pour avoir dissuadé, avant 1967, l'Égypte nassérienne dans ses tentatives de conquête de l'Arabie Saoudite et des États du golfe Persique. Depuis sa victoire en juin 1967, Israël sert de bouclier protecteur qui, en attirant l'attention des pays radicaux arabes, les détournent de leur objectif de renverser les régimes pétroliers afin de protéger et de défendre les intérêts pétroliers américains et occidentaux.

Certes, la signification stratégique de l'idée de l'atout ne se limite pas uniquement aux services que pourraient rendre la situation géographique et les capacités militaires d'Israël. Le même auteur ajoute que :

« [...] les partisans de la doctrine de l'atout fondent les services qu'Israël peut rendre sur l'idée d'une identité de vue israélo-américaine, sur les liens indéfectibles qui unissent Israël à l'Occident et aux États-Unis. Israël, société civile ou gouvernement, est considéré comme "acquis" à l'Amérique et ne peut-être imaginé comme sortant de son giron ou n'ayant avec lui qu'une convergence temporaire d'intérêts »⁵⁰.

Il y aurait donc entre les États-Unis et Israël une exclusivité de liens fondée non seulement sur une communauté d'intérêts stratégiques et géopolitiques mais également sur une communauté de valeurs. Formellement, la communauté d'intérêts abordée ci-dessus à travers la doctrine de l'atout israélien dictant le discours du partisan est incapable à elle seule de démêler

l'ampleur historique et la densité émotionnelle des relations américano-israéliennes qui trouvent une justification plus ou moins satisfaisante dans la richesse et les nuances des implications culturelles et psychologiques.

Nous estimons que ce volet des relations américano-israéliennes est à la base de la réplique du partisan stipulant que : « Le lobby juif américain est tout puissant et dicte la politique américaine. Israël est une base de l'impérialisme américain [...]. ». Avant de procéder à l'analyse de ces propos, il est intéressant de noter que les Arabes sont très souvent abasourdis par ce qu'ils appellent « le pouvoir absolu du lobby juif » et qu'ils donnent parfois de ce fait dans la toute-puissance internationale du judaïsme ou du sionisme.

Bien qu'il semble, à première vue, en contradiction avec le discours de l'opposant, ce contre-discours du partisan vient le compléter. Car en accordant au lobby juif le pouvoir de décision aux États-Unis, l'argument du partisan s'apparente imperceptiblement à toute une communauté de valeurs comportant les nuances des implications culturelles et psychologiques entre les États-Unis, la communauté juive américaine et Israël, qui enveloppent les relations américano-israéliennes, et qui font que l'opinion arabe exprimée dans les propos du partisan favorise cette thèse. Les paragraphes qui suivent présenteront les instruments conceptuels nécessaires à la compréhension de la complexité des rapports américano-israéliens.

Dans un premier temps, nous aborderons la relation entre la société américaine et la communauté juive. À ce propos, Camille Mansour précise :

« La relation de la société américaine à la communauté juive est une relation d'adoption et d'intégration. La communauté juive est considérée comme partageant toutes les valeurs de la culture américaine dominante. Ses dirigeants font partie de l'élite sociale et politique des États-Unis, et la communauté juive se trouve en bonne place dans l'échelle sociale des communautés religieuses ou ethniques du pays. Sa respectabilité est reconnue, alors qu'on ne pourrait pas dire autant des communautés noire ou hispanique, par exemple. »⁵¹

La vision de l'auteur est utile sur deux plans. Premièrement, elle sert à dissiper l'obsession qui accapare l'imaginaire arabe et qui tient à l'idée selon laquelle le soutien massif à Israël ne serait qu'une démonstration du prosternement complet du gouvernement américain face au pouvoir politique des Juifs. Deuxièmement, elle justifie la place importante qu'occupe la communauté juive au sein de la société américaine.

La relation d'adoption et d'intégration dont nous parle Mansour trouve ses origines dans la prise en charge par les États-Unis, à la fin des années 1970, de la question juive et de l'institutionnalisation solennelle de la mémoire de l'Holocauste. Elle est due également à la forte participation juive à la vie politique et culturelle américaine. Le succès des Juifs dans les différents secteurs des médias, de l'enseignement supérieur, de l'économie, etc., a permis une participation de plus en plus confiante et rassurée de la communauté juive au processus politique et culturel américain. La compétence et l'organisation du lobby pro-israélien sont le signe d'un mode parfait d'intégration et d'admission des Juifs dans les mœurs et la société politique américaine.

Ceci d'autant plus que tel que l'explique un bon nombre de spécialistes du nationalisme et de la culture américaine, la société américaine est fondée sur

un pluralisme communautaire institutionnalisé où la religion remplit une fonction importante dans le processus d'identification culturelle. Élise Marienstras explicite, dans le paragraphe suivant, la vocation hautement symbolique de l'histoire biblique dans la construction de la religion civile américaine où les citoyens sont largement imprégnés par le legs biblique quelle que soit leur conviction religieuse :

« Allant au-delà du modèle fourni par le philosophe [Rousseau], la religion civile américaine ressuscite le peuple hébreu comme en ses premiers temps. Elle célèbre la réincarnation de Moïse et de Josué, la réincarnation du Décalogue, la nouvelle conquête de Canaan. Des libéraux, comme le pasteur Abbiel Abbot qui deviendra unitarien, évoquent, en termes mesurés, le rapprochement que font leurs contemporains entre Israël et les États-Unis : "Notre Israël américain" est un terme d'usage fréquent; et on le juge généralement juste et pertinent. Avec la consolidation de l'État-nation, la coïncidence entre l'histoire des anciens colons et celle du premier "peuple élu" vient tout naturellement se joindre aux autres mythes des origines. En 1805, Thomas Jefferson commencera son deuxième mandat par une invocation au Dieu d'Israël. »⁵²

Cette logique forte recèle la prédisposition de la culture politique américaine à agir spontanément à l'avantage des Israéliens. Dans la même veine, les pionniers américains imbus de sensibilité biblique ont vu dans leur nouveau pays une terre promise et ont eu le sentiment d'entrer dans un nouveau pays de Canaan. Parallélisme de deux destins, la marche vers l'Ouest des premiers Américains est en étroite corrélation avec la colonisation sioniste du territoire palestinien. L'Israélien est un homme de la frontière comme l'Américain l'avait déjà été. Bien que les deux arrivèrent avec de bonnes intentions, ils avaient à se battre contre une population indigène hostile.

Nous pouvons déduire par conséquent que l'attitude favorable à Israël constitue une valeur sociale aux États-Unis. Une valeur qui appartient au registre idéologico-culturel et qui contribue à façonner l'attitude pro-israélienne de l'élite politico-sociale de la société américaine. Le processus d'identification américano-israélienne est renforcé également par l'œuvre de certains secteurs, tels que les Églises réformées. Ces chrétiens fondamentalistes et évangéliques, pour qui l'État d'Israël remplit une fonction eschatologique, ne manquent pas de vibrer à ce retour en « Terre Promise ».

Dans le sens inverse, Israël se perçoit et est perçu comme un bout d'Occident au sein du Proche-Orient arabe. La perception d'appartenance à la culture europeo-occidentale et à son héritage judéo-chrétien joue un rôle important dans le processus d'identification israélo-américain à des valeurs communes. Bien que le sionisme et la création de l'État d'Israël aient été, d'une certaine manière, le fruit du refus juif de s'assimiler à l'Europe et simultanément l'indice d'un refus des Juifs de la part d'Européens (d'Europe orientale à partir du ^{xv}^e et jusqu'au ^{xx}^e siècle; de l'Europe hitlérienne, plus tard), Israël se voit appartenir à la civilisation occidentale.

Ces données, qui se situent au plan des valeurs communes américano-israéliennes, accompagnent celles de la perception des intérêts stratégiques américains que comporte la doctrine de l'atout afin de renforcer le processus d'identification américano-israélienne. Indubitablement, l'identification américano-israélienne à des valeurs communes exclut manifestement les Arabes et contribue à l'aggravation du conflit arabo-israélien. La perception du monde

arabo-musulman, en tant que différent et hostile, sert de support fondamental à l'exclusion par les Américains de ce qu'ils catégorisent en dehors de leur « nous », auquel s'intègre Israël et s'opposent les Arabes, tel que le souligne Michael Hunt :

« The paternalism and contempt evident in the Vietnam "adventure" testifies to the continuing influence of a culture-bound, color-conscious world view that still positions nations and peoples in a hierarchy defined at the extremes by civilization and barbarism, modernity and tradition. It renders us sympathetic to forward-looking Israelis, seen largely as European, at loggerheads with swarthy, bearded, polygamous, fanatical Arabs. »⁵³

C'est donc délibérément que les élites dirigeantes de Washington et de Tel-Aviv adoptent, en commun, une attitude « orientaliste », dans le sens mis en lumière par Edward Saïd⁵⁴, à l'égard des Palestiniens en particulier et des Arabes en général dans le conflit arabo-israélien.

Avant de clore l'analyse de ce premier élément discursif du niveau particulier du débat traitant des relations américano-israéliennes, il faut souligner que la relation mécaniste et toujours harmonieuse entre la légitimation de la valorisation d'Israël accordée par le discours stratégique ou par celui humaniste et culturel ne fait qu'accentuer la perception arabe exprimée dans les propos du débatteur partisan, Dr Alouch : « Le lobby juif américain est tout puissant et dicte la politique américaine. Israël est une base de l'impérialisme américain [...]. » Que l'on opte pour le discours géopolitique et stratégique, ou pour celui qui se veut humaniste et culturel, la valorisation américaine d'Israël bat son plein sur la scène internationale et fait qu'Israël

représente, aux yeux des Arabes, le bastion de l'Amérique dans cette région du monde et la poursuite de la vocation historique du colonialisme, incarnée jadis par la France et l'Angleterre et présentement par Israël et les États-Unis. Ce constat est confirmé dans l'annonce du résultat du sondage effectué sur la page web de l'émission et qui forme le deuxième et dernier élément discursif du niveau particulier du débat.

4.4 Sondage

Le réseau cérémoniel et spectaculaire de « La haine des Arabes vis-à-vis des États-Unis » dispose d'une technique « performative » : le recours à l'opinion publique ou le sondage favorisant au spectateur un mode de participation qui le fait à la fois public et témoin. Stimulant essentiellement la visée persuasive du spectateur, l'appel à l'opinion publique adressé à travers le sondage relève de la stratégie générale de la mise en spectacle de l'univers sociopolitique arabe entreprise par le média Al-Jazira en général et *Direction Opposée* en particulier. La technique performative du sondage procède de la théâtralisation de la communication sociopolitique, d'une mise en scène qui installe une dramaturgie et une disjonction entre les Arabes et l'Amérique.

L'infrastructure dramaturgique, sur laquelle repose la logique médiatique du réseau et qui est simultanément camouflée par le système scénographique, fait surgir, entre les deux pôles construisant la question rhétorique (les Arabes et l'Amérique), une figure médiatrice cautionnant la réalité du spectacle médiatique : l'appel à l'opinion publique ou le sondage.

Nous pensons que cette énonciation autorisée est une sorte de manipulation médiatique perçant les états d'âme de l'opinion publique afin de remplir plusieurs fonctions. Tout d'abord, le procédé de sondage, pratiqué dans ce genre de débat de face-à-face comme *Direction Opposée*, est une possibilité d'inciter activement et directement le spectateur à se positionner vis-à-vis des discours des invités. Néanmoins, le résultat comporte un risque pour l'invité, celui de voir son discours désavoué et mésestimé en direct : tel est le cas pour le débateur qui a rempli la fonction de l'opposant, le journaliste Mohamed Quinawi. Deuxièmement, en participant au sondage, le spectateur contribue à la confirmation d'une valeur centrale de la société : le sentiment d'animosité vis-à-vis de l'Amérique. Il confirme son adhésion à une mémoire collective, constitutive d'un modèle identitaire arabe répugnant à cet Autre (américain et également israélien), responsable de sa détresse historique.

Finalement, le recours à l'opinion publique dynamise la spectacularisation de la question rhétorique. Le débat semble avoir un formidable impact sur l'opinion publique.

À la question annoncée par l'animateur et figurant sur la page web de l'émission oppdirection@aljazeera.net : « Est-ce que les États-Unis sont l'ennemi des Arabes? », sur un total de 22 324 participants, 91 % ont répondu par l'affirmative, 7 % étaient contre, et 1,6 % neutres. Sappant le discours pro-américain du partisan, le vote électronique prétend apporter le verdict sur la question rhétorique et érige le réseau en arbitre historique confirmant, sur le mode symbolique, ce potentiel haineux dont se charge l'arabité.

En guise de conclusion, la représentation discursive médiatisée de cette sensibilité psychologique collective favorise la consécration du mythe de l'Autre grâce au rôle de catalyseur de la conscience collective que joue le médium télévisuel Al-Jazira. En se penchant sur la relation entre le « nous » collectif arabe (uni et cohérent, sur le mode populaire affectif; fragmenté, sur le mode de la représentation politique) et l'Autre ennemi, comploteur et usurpateur, et tout en déployant des techniques performatives efficaces telles que le sondage, le médium confirme l'existence d'un « être ensemble » affectif : la nation arabe. Selon Jean Maisonneuve :

« [...] toute communauté (large ou restreinte), tout groupe partageant un sentiment d'identité collective (bien exprimé dans l'usage intensif du pronom "nous", "nous autres"), éprouve le besoin d'entretenir et de raffermir les croyances et les sentiments qui fondent son unité »⁵⁵.

Nous concevons ce « nous » comme un jeu de projection et d'identification qui se manifeste dans la solidarité du groupe et l'agression envers l'extérieur. L'espace télévisable de la chaîne construit pendant la temporalité spectatorielle des débats semble être le lieu où se déploie ce jeu. Le média Al-Jazira, à travers les dispositifs de *Direction Opposée*, subvient au besoin collectif duquel nous parle Maisonneuve, assure une régulation sociale et maintient une fonction cohésive. Les discours argumentatifs qui s'y déploient sont une incarnation langagière des récits mythiques incrustés dans la mémoire collective et qui s'avère être efficace, telle que le prouve à titre d'exemple le

sondage, dans la confirmation d'une conscience collective arabe partageant un sentiment d'appartenance à un « être ensemble » arabe aussi réel que fictif.

Notes

¹ Thadée Kotarbinski, « L'éristique— cas particulier de la théorie de la lutte », in *Logique et Analyse*, vol. 5-6, n° 21, 1963, p. 19.

² Noël Nel, *Le débat télévisé*, Paris, Armand Colin, 1990, p. 16.

³ Christian Zimmer, *Procès du spectacle : essai sur le cinéma et les autres formes de spectacle*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Perspectives critiques », 1977, p. 65.

⁴ Jean-Pierre Terrenoire, « L'analyse scénologique de l'image télévisée : la valorisation iconique », in *Geste et Image*, n° spécial, 1982, p. 105-120.

⁵ Christian Plantin, *Essais sur l'argumentation : introduction à l'étude linguistique de la parole argumentative*, Paris, Éditions Kimé, 1990, p. 9.

⁶ Chaïm Perelman, *Traité de l'argumentation : la nouvelle rhétorique*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1970, p. 5.

⁷ Christian Plantin, « Situation Rhétorique », *Verbum*, n° 1-2-3, p. 228-239.

⁸ Jean-Blaise Grize, *Logique et langage*, Paris, Ophrys, 1990, p. 33.

⁹ Marianne Doury, *Le débat immobile : l'argumentation dans le débat médiatique sur les parasciences*, Paris, Éditions Kimé, 1997, p. 98.

¹⁰ Robert Vion, *La Communication verbale : analyse des interactions*, Paris, Hachette Supérieure, 1992-2000, p. 93.

¹¹ Catherine Kerbrat-Orecchioni, *L'énonciation : de la subjectivité dans le langage*, Paris, Armand Colin, 1980, p. 30-31.

¹² Catherine Kerbrat-Orecchioni, « Les négociations conversationnelles », *Verbum*, n° 7, 1984, p. 226.

¹³ *Direction Opposée : Le nationalisme arabe et les régimes au pouvoir*, Doha, Al-Jazira, 3 avril 2001.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ En effet, les théories et la typologie des nationalismes arabes puisent leur source du discours et des écrits de Sati Husri (1880-1963). Principal père du panarabisme, Husri considère le nationalisme comme un phénomène moderne de portée mondiale dont l'influence bénéfique touche nécessairement le monde arabe. Prêchant un nationalisme arabe à base linguistique non confessionnelle, Husri estime que cette large nation arabe englobe la grande Syrie (Syrie, Jordanie, Liban, Palestine (Israël aujourd'hui), l'Irak et la Mésopotamie (Irak et Kouzistan (en Iran)), la péninsule arabique, l'Égypte et enfin les multiples communautés ethniques et tribales de l'ensemble du Proche et Moyen-Orient. Husri précise que : « [...] la langue et l'histoire communes constituent la pierre angulaire de la nation et de son nationalisme élaboré. Elles contribuent à l'unicité affective et culturelle. [...] l'unicité religieuse, étatique ou économique ne font aucunement partie des éléments fondamentaux de la nation ». Cité par Marlène Nasr, *El Tassawor el Kawmi el arabi fi fikr Jamal abdel Nasser (1952-1970)*, (La vision nationaliste

arabe dans la pensée de Jamal Abdel Nasser (1952-1970), Beyrouth, Centre des études de l'Union arabe, 1981, p. 136 (en arabe).

¹⁶ Michel Aflaq, *Fi Sabil Al Ba'th* (Pour le Ba'th), Beyrouth, Manshourat Dar El-Talia, 2^{ème} édition, 1963, p. 46 (en arabe).

¹⁷ *Ibid.*, p. 89-90.

¹⁸ *Ibid.*, p.104.

¹⁹ *Ibid.*, p.155.

²⁰ Jamal Abdel Nasser, *Philosophie de la Révolution : recueils de discours*, Le Caire, Ministère de l'Information, 1954, p. 48 (en arabe).

²¹ Edward Saïd, *L'Orientalisme*, Traduit de l'américain par Catherine Malamoud, Paris, Éditions du Seuil, 1980, p. 73.

²² *Direction Opposée : Le nationalisme arabe et les régimes au pouvoir, op. cit.*

²³ *Ibid.*

²⁴ Hishem Djait, *La personnalité et le devenir arabo-islamiques*, Paris, Seuil, 1974, p. 78.

²⁵ *Ibid.*, p. 87.

²⁶ *Direction Opposée : Le nationalisme arabe et les régimes au pouvoir, op. cit.*

²⁷ Georges Corm, « Les Coups d'État au Moyen-Orient et au Maghreb », *Études polémologiques*, n° 41, 1^{er} trimestre 1987, p. 151-166. Numéro faisant le bilan des coups d'état dans toutes les régions du monde entre 1945 et 1987. L'article de Corm traite les nombreux coups d'État ou tentatives de coup d'État dans le monde arabe durant les années révolutionnaires.

²⁸ *Direction Opposée : Le nationalisme arabe et les régimes au pouvoir, op. cit.*

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Ibid.*

³¹ Hishem Djait, *op. cit.*, p. 276.

³² *Direction Opposée : Le nationalisme arabe et les régimes au pouvoir, op. cit.*

³³ Nazih N. Ayubi, *Over-stating the Arab state: politics and society in the Middle East*, London-New York, I. B. Tauris Publishers, 1995, p. 3.

³⁴ Krysztof Pomian, *L'Ordre du temps*, Paris, Éditions Gallimard, 1984, p. vii.

³⁵ *Direction Opposée : La haine des Arabes vis-à-vis des États-Unis*, Doha , Al-Jazira, 10 avril 2001.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Ibid.*

³⁸ La première rencontre entre dirigeants arabes et américains n'a eu lieu qu'en février 1945, lors du quatrième mandat du président Franklin Delano Roosevelt qui s'est entretenu avec le roi Ibn Saoud au bord d'un navire de guerre, au terme de la conférence de Yalta. En dépit de l'absence de mémorandum officiel sur cet entretien, les deux dirigeants ont dû essentiellement parler de pétrole. Voir Daniel Yergin, *The Prize: the epic quest for oil, money, and power*, New York, Touchstone/Simon & Schuster, 1992, p. 403-405.

³⁹ Georges Corm, *Le Proche-Orient éclaté : 1956-2000*, Paris, Éditions Gallimard, 2000, p. 61.

⁴⁰ *Direction Opposée : La haine des Arabes vis-à-vis des États-Unis*, *op. cit.*

⁴¹ *Ibid.*

⁴² Camille Mansour, *Israël et les États-Unis ou les fondements d'une doctrine stratégique*, Paris, Armand Colin, 1995, p. 63.

⁴³ Steven Simon, « Washington et le Monde Arabe », in *Politique Internationale* (hiver 2001-2002), p. 177.

⁴⁴ *Direction Opposée : La haine des Arabes vis-à-vis des États-Unis*, *op. cit.*

⁴⁵ Mohamed Anîs précise que la date du début des négociations qui ont abouti à la conclusion des accords Sykes-Picot remonte au mois de mars 1915, alors que les correspondances entre Hussein et MacMohan auraient débuté le 14 juillet 1915 et pris fin le 10 mars 1916. Voir Mohamed Anîs, *Al Dawla al 'Outhmaniyya wa al charq al Arabi* (L'Empire ottoman et l'Orient arabe), Le Caire, Maktabat al anglo al maçriyya, p. 282-283 (en arabe).

⁴⁶ Nassib Samir El Husseini, *L'Occident imaginaire : la vision de l'Autre dans la conscience politique arabe*, Québec, Presses de l'Université de Québec, 1998, p. 55. Sur le thème du complot tissé par les États-Unis, Georges Corm nous offre un autre exemple où, une fois de plus, on attribue à Kissinger un rôle important dans l'exécution du complot américain. Au sujet de la guerre d'octobre 1973 qui a permis au président égyptien Anouar Sadate de réaliser une première victoire contre Israël, Corm souligne : « Beaucoup penseront que cette guerre d'octobre a été planifiée par les ordinateurs de la CIA pour permettre à l'Égypte de virer honorablement et définitivement à l'Occident, remettre quelque peu Israël à la raison tout en consolidant son existence par une reconnaissance des pays arabes. L'hypothèse acquiert une dimension supplémentaire, compte tenu de la personnalité du D^r Kissinger, cet obscur professeur de science politique, d'origine germanique et de confession juive qui, en quelques courtes années, se hausse au sommet de la puissance internationale », dans *Le Proche-Orient éclaté*, Paris, La Découverte, 1988, p. 101.

⁴⁷ *Direction Opposée : La haine des Arabes vis-à-vis des États-Unis*, *op. cit.*

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ Camille Mansour, *op. cit.*, p. 14.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 18.

⁵¹ *Ibid.*, p. 241.

⁵² Élise Marienstras, *Nous, le peuple : les origines du nationalisme américain*, Paris, Éditions Gallimard, 1988, p. 394.

⁵³ Michael Hunt, *Ideology and US foreign policy*, New Haven (CT), Yale University Press, 1987, p. 177.

⁵⁴ Edward Saïd, *op. cit.*

⁵⁵ Jean Maisonneuve, *Les rituels*, Paris, Presses universitaires de France, 1988, p. 14.

CHAPITRE II
LA CRISE DE LA CULTURE ARABE
DANS *SANS FRONTIÈRES*

1. *Bila Houdoud* ou *Sans Frontières* : un dispositif stratégique

Depuis un an, l'émission hebdomadaire *Bila Houdoud*, diffusée sur l'écran de la chaîne satellitaire Al-Jazira, décrypte l'actualité culturelle, sociale et économique du monde arabe. À l'occasion du choix de Koweït, capitale de la culture arabe pour l'année 2001, *Bila Houdoud* a consacré son édition du 10 janvier 2001, à 21 : 05, heure de Doha, 13 : 05, heure de Montréal, à tracer un panorama contemporain de la culture arabe.

L'idée des capitales culturelles, lancée par l'UNESCO, est entrée en vigueur dans le monde arabe en 1996, avec le choix du Caire comme première capitale culturelle arabe. Depuis, les capitales suivantes ont succédé au Caire : Tunis (1997), Chardjah (1998), Beyrouth (1999), Riyad (2000). Pour célébrer ces événements culturels, les ministères arabes de la culture, les organisations gouvernementales et non gouvernementales relevant du pays concerné organisent des activités culturelles (colloques, forums, expositions de livres et d'œuvres artistiques). Le choix de Koweït, comme capitale de la culture arabe pour l'an 2001, semble être, aux yeux de l'animateur Ahmed Mansour, une occasion favorable à l'ouverture d'un débat consacré au thème de la « culture arabe », qualifiée comme dégradée et en crise par la majorité des critiques.

L'animateur Ahmed Mansour invite à sa tribune le célèbre écrivain et penseur koweïtien Mohamed El Awadi. La médiatisation du thème de la « culture arabe » sur l'écran d'Al-Jazira est organisée, dans cette édition de *Bila*

Houdoud, autour d'un débat de 85 minutes où le dialogue entre l'animateur et son invité alterne avec les interventions des téléspectateurs communiquant leurs opinions. Suite à un bref aperçu du thème de l'émission, l'animateur Ahmed Mansour appelle les téléspectateurs à la participation active au débat soit par téléphone, fax ou Internet. Il annonce également l'amorce, dès le début de l'émission, d'une enquête par sondage effectuée par le site web d'Al-Jazira www.aljazeera.net, sur la page web de l'émission frontiers@jazeera.net. L'axe tripartite sur lequel l'animateur articule l'objet du sondage attribue la détérioration de la culture arabe à trois instances distinctes : tout d'abord, aux gouvernements arabes, ensuite, aux intellectuels, écrivains et critiques arabes et, enfin, à l'impérialisme culturel occidental.

Les travaux contemporains d'analyse conversationnelle déterminent un certain nombre de paramètres qui nous permettent de contextualiser l'émission sur la culture arabe comme un débat. En effet, le débat appartient à une catégorie très générale comprenant la conversation, l'entretien, la discussion, la conférence, etc. Les éléments du débat, dans les différentes émissions de *Bila Houdoud*, sont l'animateur, un invité principal, les intervenants et le public du sondage. Dans cette émission sur la culture arabe, six téléspectateurs sont passés sur l'antenne et 636 ont pris part au sondage.

Dans cette émission télévisuelle d'Al-Jazira, décor, scénographie, cadrage et médiatisation du thème de la « culture arabe » semblent, à notre avis, constituer un « dispositif stratégique » porté par l'objectif d'information et de déstabilisation d'un réel socioculturel en crise. Nous envisageons d'analyser

l'émission sur la culture arabe à la lumière du concept de « dispositif stratégique » de Foucault. En empruntant cette notion, nous postulons que le débat sur la culture arabe constitue un réseau embrassant des éléments hétérogènes dont l'analyse globale (audiovisuelle et conversationnelle) stipule des approches relevant de la communication, de l'histoire, de la sociologie et de la politique. Tout d'abord, nous opterons pour une exploration des termes employés par Foucault dans sa conceptualisation de la notion de « dispositif stratégique », tels que : réseau, hétérogénéité, stratégie, afin de les adapter à la situation télévisée, objet de notre étude.

Pensé comme une métaphore du débat en question et de la chaîne productrice, nous estimons que le réseau est un ensemble conjuguant « technologie et discours » et qui, en permettant l'expression et la communication libre des téléspectateurs, semble bannir le spectre de la télévision arabe institutionnelle, engagée dans l'endoctrinement. Conçu comme un réseau, le débat sur la culture arabe est un processus complexe de combinaisons et de rituels audiovisuels et discursifs.

Cette hétérogénéité des éléments formant le réseau est employée pour servir à la fois au niveau de la mise en représentation de l'émission et au niveau de la cristallisation de l'objet de discussion. Au niveau de la représentation, le réseau se présente comme dispositif de réalisation dont les caméras, l'éclairage et le cadrage construisent l'espace-temps du débat. Quant à la cristallisation de l'objet de discussion, un réseau de paroles traçant les grandes lignes du débat est déjà mis en place dans l'introduction. Le présentateur, vecteur du débat et

l'invité gèrent la durée et le déroulement ritualisé des échanges. Notons que la centralisation du débat et l'ouverture de l'antenne aux commentaires des téléspectateurs expose le réseau à l'imprévisibilité des parcours discursifs et argumentatifs introduisant des effets de condensation et de simultanéité.

Afin d'explorer l'univers médiatique et sociosymbolique de ce débat télévisé engagé sur le thème de la culture arabe et l'adapter à la notion de dispositif stratégique de Foucault, nous rassemblerons les régimes d'actions intermédiatrices sous deux catégorisations différentes, mais complémentaires. La première catégorisation, ou la structure de surface, reconstruit l'espace télévisable du dispositif tel qu'il fut projeté sur l'écran d'Al-Jazira. La deuxième catégorisation, ou la structure profonde, traverse les dimensions de la textualité pour rendre compte d'un univers socioculturel aussi riche que complexe.

2. Structure de surface

Faisant du débat un processus dialogique, la structure de surface concrétisant les éléments hétérogènes de la forme met en relief les rituels du débat en tête desquels figure une structuration préalable organisant le prédécoupage des rôles, avec questionneur, questionné et téléspectateurs participants par téléphone, fax ou Internet. Le prédécoupage s'illustre également dans « les degrés de présence » de l'émission. L'espace temporel du débat est chargé par la programmation de deux pauses publicitaires et d'un flash

infos. L'émission dépend amplement des appels téléphoniques. Cette technique plutôt radiophonique comporte néanmoins un défaut : le décalage temporel entre la réception de l'appel et le passage éventuel sur l'antenne.

Les rituels du débat se cristallisent à tous les niveaux de l'allocation des tours de parole, de leur ouverture, maintenance ou clôture, par le rappel du thème du débat, du nom et de la fonction de l'invité, ainsi que par l'invitation des téléspectateurs à la participation active aussi bien au débat qu'au sondage sur les responsables de la détérioration de la culture arabe. Dans son principe, le débat repose sur la mise en question par l'animateur du penseur koweïtien Mohamed El Awadi, choisi conformément au critère de sa compétence académique et intellectuelle. En ce qui concerne le type de discours oral employé par l'invité, nous dirons qu'il s'agit d'un discours à registre élevé, d'un parler académique avec un grand respect pour la langue arabe classique. Ce discours manifeste également les patrons accentuels et intonatifs pratiqués par l'animateur du débat.

Le débat s'apparente à une structure duelle au sein de laquelle les prises de parole sont réglées par un mécanisme d'alternance placé sous la responsabilité de l'animateur meneur de jeu; une relation de face à face qui nous oblige à tenir compte de la mise en place scénographique de l'émission, et qui possède une caractéristique majeure : sa permanence. Signalons que toutes les éditions de l'émission sont mises en ondes à partir d'un lieu fixe (le studio de *Bila Houdoud*). En effet, le studio comporte une scène construite une fois pour toutes. Un dispositif scénographique consiste en une organisation typique

de l'espace scénique du débat (le studio), ainsi que des objets scéniques. En l'occurrence, un rituel préside à la distribution des éléments formels de l'espace : une table ronde autour de laquelle l'animateur et l'invité prennent place, un ordinateur placé à gauche de l'animateur pour la réception immédiate des messages électroniques des téléspectateurs.

Une conception symbolique de la mise en place scénographique du débat fait de *Bila Houdoud* un cercle ouvert vers l'écran du téléspectateur. Une première impression s'en dégage : tenter fondamentalement de cerner le problème avec le téléspectateur en distribuant la parole de façon égalitaire entre l'animateur et son invité. Dans le même contexte, l'apparition d'un ordinateur, mis au service de l'animateur dans l'espace scénographique de l'émission, est une nouvelle pratique communicationnelle utilisée par la chaîne dans tous ses débats. Une pratique qui illustre le déploiement des outils de la technologie moderne par Al-Jazira dans le but de permettre aux téléspectateurs une participation peu coûteuse au débat.

La mise en ondes du débat s'effectue en direct, l'un des traits distinctifs de la télévision en général et des débats d'Al-Jazira en particulier. Signe de démultiplication de puissance, le direct est, d'une part, affichage de maîtrise technologique, et d'autre part, ébranlement de l'omerta des dictatures arabes, étant donné qu'il soustrait l'usage du différé et permet la diffusion des opinions et des commentaires critiques des téléspectateurs. Dans ces aspects techniques, le direct semble être une médiation invisible qui couronne les combinaisons audiovisuelles du dispositif en quête permanente du spectaculaire. D'autre part,

le plan de cadrage moyen met en valeur le titre de l'émission *Bila Houdoud* apparaissant sur la quasi-totalité du plan, et la calligraphie dorée d'Al-Jazira figurant au bas de l'écran. Le décor et la mise en scène produisent incessamment les éléments d'identification de l'émission et de la chaîne en question.

3. Structure profonde

Quant à la structure profonde, elle repose sur le contenu de l'ensemble des stratégies discursives adoptées tout au long du débat. Le choix du thème de la dégradation de la culture arabe répond lui-même au critère de l'actualité brûlante, étant donné qu'il produit un contraste avec le plus important événement culturel sur la scène arabe : le choix de Koweït comme capitale de la culture arabe. En tant que dispositif, le débat organise la sur-représentation du thème. Celle-ci s'illustre à travers une stratification bilatérale et concordante du thème débattu et qui déploie le contenu discursif à deux niveaux : global et particulier. Le premier est circonscrit prématurément par l'animateur, et délimite le thème général du débat : la culture arabe. Ce niveau traite principalement de la sphère intellectuelle de l'arabité. Quant au niveau particulier, qui obéit à l'imprévisibilité des parcours discursifs favorisés par l'usage du direct permettant les interventions instantanées des téléspectateurs, il aborde la sphère médiatique et son influence sur la vie sociale et culturelle dans

le monde arabe. L'interaction entre les niveaux global et particulier, ou le thème et les problématiques adjacentes, orchestre l'espace télévisuel du débat.

3.1 Niveau global du débat

Le niveau global du contenu du débat sur la culture arabe nous permet de repérer la nature du lien recherché par Foucault dans la conceptualisation du dispositif stratégique. Nous estimons que le lien qui existe entre les éléments hétérogènes du réseau est un lien socioculturel qui fonctionne comme une « interprétation seconde » du réel arabe.

Au cœur du thème de la culture arabe se joue le destin de l'arabité culturelle en tant qu'objet contemporain à de transmutations culturelles et médiatiques. Nous distinguons deux sphères principales de l'arabité culturelle : la première, intellectuelle, et la deuxième, médiatique. Effectivement, le contenu du débat traite principalement de la sphère intellectuelle. La sphère médiatique formant le contenu particulier du débat a été évoquée par un des intervenants, qui a rapidement jeté la lumière sur la place qu'occupe la télévision dans la vie des populations arabes. Nous aborderons la figuration de la sphère intellectuelle. Toutefois, afin de dresser un panorama embrassant l'environnement culturel arabe, nous estimons utile de ne pas nous limiter uniquement à l'analyse du contenu, et ce, en décrivant et critiquant ce contenu à la lumière de sa réalité extra-médiatique.

La sphère intellectuelle de la culture arabe oscille entre trois types classiques de réactions : traditionaliste, moderniste et réformiste. Le

traditionalisme est représenté dans le débat par le discours de l'invité, le penseur koweïtien Mohamed El Awadi, dont les propos articulent un rejet des réactions moderniste et réformiste, ou, en d'autres termes, une répugnance de toute interprétation philosophique, marxiste, existentialiste ou autre du Coran. Appelé par l'animateur à la délimitation du concept de culture arabe, le penseur avance : « [...] pour la société arabe, la culture est une culture islamique. [...] le fond de la culture arabe authentique est la charia islamique »¹. Ces propos résument brièvement la pensée arabe traditionaliste, qui prône le rejet catégorique de la modernité perçue comme une donnée occidentale importée (*dakhil, wafid, majlub*) et, par conséquent, fléau subversif des normes et des valeurs exemplaires établies par l'islam. Nous décelons ainsi une première problématique fondamentale soulevée par le débat, celle du concept binaire arabité/islam. C'est le premier élément discursif au niveau global du débat. Ce concept inhérent à la pensée traditionaliste arabe constitue un des pôles essentiels de l'arabité culturelle. L'examen de cette binarité est susceptible de mettre en exergue, d'une part, la place qu'occupe l'islam dans le réel socioculturel arabe et, d'autre part, la figuration contemporaine de l'arabité culturelle.

Comment peut-on se résoudre aux propos de l'invité du débat, le penseur Awadi, selon lequel « la culture arabe est une culture islamique », alors que la société arabe se compose aussi bien de musulmans que de chrétiens? La propagation incontestable de la pensée traditionaliste arabe, dont Awadi est un des adeptes représentatifs, accentue la méfiance des Arabes

chrétiens. Le rédacteur en chef du magazine égyptien *Le Caire*, M. Salah Issah, s'oppose clairement à la conceptualisation de la culture arabe telle que perçue par l'invité du débat, le penseur Awadi. En critiquant vivement les propos du penseur débattant, M. Issah soulève la problématique des Arabes chrétiens et appelle à l'établissement de l'État national dans le monde arabe. M. Issah explique :

« Nous soulevons cette problématique parce que nous sommes soucieux de l'unité des pays arabes et de la nation arabe. L'État national demeure un État rassemblant diverses communautés qui se mettent d'accord sur l'importance de vivre en paix, à être traitées de façon équivalente en droits et en devoirs. [...]. Vous voulez me dire que les sacralités de la nation sont islamiques, autrement dit que le musulman est en mesure de porter atteinte à la religion chrétienne? »²

Et, c'est là que semblent converger les efforts de nombreux penseurs arabes musulmans et chrétiens, dans le but de dissiper les malentendus émergeant de la collusion arabité/islam. Le discours de l'intervenant Salah Issah rejoint la pensée de l'écrivain moderniste Paul Khoury prêchant la laïcisation, ou, plus exactement, la sécularisation des sociétés arabes, tant sur le plan religieux que culturel et politique. Dans cette perspective, le penseur libanais chrétien Paul Khoury affirme, dans son ouvrage *Une lecture de la pensée arabe actuelle*, que :

« L'islam comme religion est nettement distingué de la culture arabe. L'avantage évident de cette manière de voir est de fonder l'unité arabe sur une base culturelle, sur laquelle puisse se rallier les tenants de quelque religion que ce soit. »³

Le but de cette pensée moderniste est d'opérer dans le monde arabe un mouvement d'assimilation aux modes de vie et de pensée occidentale. Autrement dit, une arabité occidentalisée établissant une nette séparation entre l'État et la religion et, par conséquent, entre la culture et la religion, comme celle préconisée par l'éminent penseur égyptien Taha Hussein.

Évidemment, tout en nous opposant au discours du penseur Awadi, nous estimons que le lien islamique semble surpasser, en dimension universaliste et humaine, le lien culturel arabe. Avec, toutefois, cette réserve que l'unité islamique manifeste un rejet à l'égard de tout ce qui n'est pas musulman, ou bien chercherait à assimiler le tout dans l'ordre musulman, ne tenant aucun compte des spécificités différentielles et s'opposant au principe du pluralisme, qui constitue l'une des caractéristiques fondamentales des sociétés modernes.

Il nous semble pertinent d'aller plus loin et chercher les causes de cette collusion entre arabité et islam dans la figuration contemporaine de l'arabité au travers d'une approche sociopolitique. En effet, les exigences politico-historiques (colonisation, lutte pour l'indépendance, décolonisation et néocolonialisme) réclamaient la manipulation d'outils idéologiques pour défendre la société arabe contre l'Autre (européen, américain et, plus tard, sioniste), ce qui a accentué cette collusion entre arabité et islam.

Au fait, depuis l'effondrement de l'Empire ottoman en 1920, passant par la colonisation et la lutte pour la décolonisation, les sociétés arabes, qui n'avaient pas réussi à se gouverner elles-mêmes depuis dix siècles environ, semblent avoir trouvé dans l'islam le nouveau pouvoir de légitimation étatique,

sociale, culturelle et identitaire. Ainsi, l'islam est préconisé non seulement comme constante immuable du réel arabe, mais aussi comme outil d'instrumentalisation politique, sociale et culturelle. Comme l'écrit fort justement Georges Corm :

« [...] la logomachie sur l'Islam, comme invariant de la vie du Proche-Orient, contribue à obscurcir le regard et à masquer les véritables causes de l'instrumentalisation de la religion à des fins de replâtrage de légitimités politiques usées, d'identités brisées, et d'espoirs nationaux et sociaux perdus »⁴.

D'une part, les dirigeants politiques arabes se servent de la religion pour légitimer leur pouvoir et, d'autre part, face au développement économique bloqué et aux inégalités socioéconomiques extrêmes, l'involution des populations arabes dans la culture et l'identité religieuse demeure l'unique refuge logique et obligatoire. Immanquablement, cet état des choses ne peut qu'étendre le discours traditionaliste à allure islamique sur le plan socioculturel arabe.

Sur un autre plan, la base de ce malentendu entre religion et culture, qui régit le déséquilibre contemporain de l'arabité, est à chercher également dans le fait que l'islam, en tant que doctrine religieuse, est à la fois religion, culture et civilisation : il est relation à Dieu, système de traditions, valeurs et représentations, et organisation de la vie collective (la charia, ou la loi islamique). D'où la double tendance à valoriser soit l'aspect religieux, symbolisant l'authentique culture et la civilisation, soit l'aspect culturel, considéré comme la condition autonome de la vie collective, voire la base sur

laquelle se fonde le système religieux. Toutefois, nous pensons que les Arabes pourraient simultanément œuvrer au renforcement de l'unité islamique, qui déborde le cadre de l'arabité culturelle et nationale, et d'autre part, l'unité culturelle arabe propre à tous ceux qui participent du système culturel arabe. Plus précisément, élaborer une nouvelle vision de l'arabité culturelle susceptible d'établir une distinction entre arabité et islam afin d'introduire l'élément religieux chrétien dans la sphère de l'arabité et de combattre l'inertie intellectuelle marquant le monde arabe d'aujourd'hui.

Après avoir abordé le premier élément discursif du débat, à savoir le double concept arabité/islam, nous nous proposons d'analyser le deuxième élément du niveau global du débat : l'intellectuel arabe. Ce deuxième élément discursif, formant aussi bien l'hétérogénéité que la complémentarité du débat, sert de support fondamental à la médiatisation du spectacle de la conversation.

Dans l'univers de la culture arabe, vivement marqué par la pensée traditionaliste du penseur Awadi et autres, il s'avère indispensable d'aborder profondément la question de l'intellectuel arabe. Cette question est soulevée par l'animateur du débat qui précise que :

« L'intellectuel est presque toujours isolé de la réalité sociale. L'intellectuel est emprisonné dans des idées et des données. Nous lisons souvent des idées tellement irréelles que nous nous posons la question suivante : est-ce que le rôle de l'intellectuel se limite à la théorisation inapplicable au réel social et à la politique? »⁵

Le questionnement de l'animateur reflète un fait réel marquant la productivité culturelle et intellectuelle arabe. Autrement dit, il existe une nette disjonction entre, d'un côté, la production, et de l'autre côté, la consommation des ouvrages culturels et intellectuels arabes. À notre avis, cette disjonction est due à la coupure de la société arabe en deux groupes étanches : d'une part, le peuple, à majorité inculte; d'autre part, une minorité d'intellectuels, d'écrivains, d'essayistes, de poètes de toutes sortes, pensant et écrivant pour eux-mêmes, et rassemblés dans des cénacles fermés au public. Seul le contact vivant de l'intellectuel avec le peuple est capable d'ébranler l'isolement des intellectuels arabes et de faire évoluer la mentalité des sociétés réceptives. Parallèlement, la culture arabe souffre du manque de penseurs ou d'écrivains qui soient vraiment de dimension internationale : ce qui aurait pu apporter un renouveau aussi bien à l'arabité qu'à la culture mondiale. Un fait est à signaler à cet égard : un bon nombre d'écrivains arabes sont réduits à répéter dans leur langue ce qui est déjà dit en Occident.

En même temps, nous pensons que « l'archaïsme de la mentalité »⁶, selon l'expression de Paul Khoury, favorise amplement l'isolement actuel de l'intellectuel arabe. En empruntant l'expression de Khoury, nous voulons signaler qu'en raison de l'influence dominante de la pensée traditionaliste arabe et de la montée en puissance du courant islamiste, tout se passe comme si l'arabité authentique était identifiée avec la tradition et sans doute avec l'islam, et comme si cette tradition était figée dans son passé de civilisation arabo-islamique. De là, toute mentalité acquise ou évoluant à l'étranger, ou

préconisant une pensée hostile à la tradition et à l'islam, est partisane du complot occidental et sioniste tramé contre la culture arabe et la religion musulmane. Ainsi, toute tentative d'innovation intellectuelle est soupçonnée de conspiration avec l'Occident et Israël afin d'introduire des éléments idéologiques étrangers et altérer la pureté de la culture arabe et de la religion musulmane.

Le discours du penseur Awadi préconise ce système d'oppression et de répulsion exercé contre tout intellectuel ou tout écrivain osant critiquer le patrimoine (l'héritage philosophique, littéraire et poétique arabe) ou interpréter le Coran et la charia selon des voies philosophique, matérialiste, marxiste, existentialiste ou autres. Awadi dit :

« Nous nous trouvons dans l'incapacité de passer outre le badinage culturel de Hussein Ahmed Amin dans son ouvrage *Dalil al muslim al hazin (Le livre du musulman désespéré)*. Ces ouvrages et tant d'autres sont des crimes contre l'islam, le patrimoine et la culture arabe. Ces écrivains ne méritent que le mépris de chaque musulman et arabe. »⁷

Dans ce contexte, nous estimons utile de nous attarder sur l'ouvrage précité de l'essayiste modéré Hussein A. Amin afin de situer le fanatisme intellectuel de l'invité débattant.

En l'occurrence, Amin ne rejette ni la religion ni la tradition. Méditant l'utopie et le brouillard qui entourent le vécu des sociétés arabes, Amin dénonce, dans son ouvrage, l'usage immodéré et manipulateur de la religion islamique. Amin écrit :

« Ici, notre premier devoir est un devoir de véracité historique. Ce courage exemplaire, dont font preuve les croyants prêts à sacrifier leur vie pour leur foi, doit aussi se traduire par une confrontation franche avec l'histoire, si amère soit-elle, hors du romantisme qui caractérise et déforme trop souvent les visions musulmanes de l'histoire. La foi peut déplacer les montagnes, mais seule la connaissance permet de les déplacer au bon endroit! »⁸

Les questions soulevées à la lecture de l'ouvrage de Amin sont intéressantes en tant qu'exercice de rétrospective historico-religieuse. Elles sont essentielles à qui veut comprendre comment la foi musulmane devrait se traduire en actes dans le comportement quotidien du croyant et comment la vocation universaliste de l'islam devrait être ramenée à une nouvelle éthique qui débarrasserait l'esprit arabo-musulman des fausses convictions religieuses qui l'imprègnent. Dans l'ouvrage de Amin, nous sommes confrontée à un mouvement clos au sein de la société traditionnelle, résolu à se contenter de la dimension du passé et décidé à maintenir cette société passive et conciliante. Ce mouvement est perçu, de façon paradoxale, comme le meilleur moyen de conserver à la société traditionnelle sa vitalité dans un monde en évolution constante. Sans porter atteinte à l'islam ou au Coran, Amin tente d'adapter la réalité contemporaine aux vraies valeurs éternelles de l'islam. Selon Amin, ceci aurait lieu grâce à une relecture historique rationnelle de l'exaltation religieuse s'emparant de la société arabo-musulmane.

En tant que penseur réformiste de l'islam, Amin ne fait guère l'objet d'estime de l'invité du débat, le penseur Mohamed El Awadi. Effectivement, Amin n'est pas le seul à bénéficier de cette mésestime. Le penseur Awadi méprise tous les intellectuels touchant de près ou de loin à la religion

musulmane. Faisant allusion aux penseurs et écrivains modernistes et réformistes arabes, Awadi précise :

« Nous devons nous armer contre leurs complots culturels tramés en vue de déstabiliser notre culture. Ceux-ci visent essentiellement à dérober le caractère sacramentel du Coran en le considérant comme production de la nation, et le condamnant ainsi pour toujours. »⁹

Les propos de Awadi relèvent davantage des nouvelles formes de terrorisme intellectuel à la mode dans le monde arabe vis-à-vis de toute réflexion sérieuse – sociale, philosophique ou religieuse. Nous tenons à souligner que l'œuvre de la *Nahda* (Renaissance arabe du XIX^e siècle), même si elle fut interrompue pendant des décennies, n'est pas totalement tarie. En effet, la liste des intellectuels arabes auxquels les propos du penseur Awadi font allusion est longue. Un peu partout dans le monde arabe, des intellectuels, des chercheurs ou des penseurs appellent à l'adoption de la laïcité, écrivent contre l'instrumentalisation de l'islam en invoquant son esprit libertaire, refont des lectures du Coran à la lumière de la linguistique ou des philosophies occidentales.

L'œuvre de certains intellectuels arabes est jugée comme hors de propos et sans pertinence, selon le discours du penseur Awadi. Parmi les penseurs qui ont payé de leur vie leurs audaces, citons, à titre d'exemple, le Soudanais Mohamed Mahmoud Taha et l'Égyptien Faraj Fouda. En 1985, Taha a été pendu pour avoir condamné solennellement l'application de la charia au

Soudan. Taha estimait que l'application de la charia lèse les chrétiens du pays.

Lors de son jugement, Taha n'hésita pas à déclarer courageusement :

« J'ai déjà proclamé, à plusieurs reprises, mon opinion sur les lois de septembre 1983; [à savoir] qu'elles sont contraires à la *charia* et à l'Islam; plus encore qu'elles ont déformé la *charia*, déformé l'Islam et en ont éloigné les gens. En outre, elles ont été instituées et exploitées pour terroriser le peuple, et le conduire à la soumission en l'avalissant, [...] puis elles ont menacé l'unité du pays, [...] cela théoriquement [...]. Pratiquement, les juges qui l'appliquent sont inaptes techniquement, faibles moralement pour ne pas refuser de se soumettre à l'autorité du pouvoir exécutif qui les utilise en vue de piétiner les droits et humilier le peuple, déformer l'Islam et avilir l'esprit, les penseurs et les opposants politiques. Aussi ai-je refusé de reconnaître et de collaborer avec tout tribunal qui renie l'indépendance et la justice. »¹⁰

C'est également le cas du musulman très féru d'histoire de l'islam, l'Égyptien Faraj Fouda, assassiné au Caire en juin 1992 dans une indifférence quasi générale. Fouda a pratiqué une lecture critique de la charia comme réalité historique. Il a beaucoup écrit sur l'imposture que développait, à son avis, l'idéologie religieuse et les contresens théologiques patents et les simplifications excessives dans les diverses doctrines des mouvements islamistes.

En fait, il existe un point commun évident entre Mahmoud Taha et Faraj Fouda : l'essentiel de la charia islamique s'est développé, non à l'âge d'or du prophète Mohammed et des quatre premiers califes (modèles de droiture), mais plutôt depuis la moitié du VII^e siècle jusqu'à la moitié du IX^e siècle : c'est-à-dire, à l'époque des Ommeyyades et des Abbassides. Pour ce, Taha et Fouda soutiennent qu'il est douteux qu'une législation, établie du temps de ces derniers, puisse servir de référence pour les générations futures, étant donné que

les ulémas (savants) de ces époques étaient soumis au pouvoir, se pliaient à la volonté de leurs dirigeants et servaient leurs desseins politiques. Dans le même contexte, Fouda appelle à la mise en œuvre de la séparation entre la religion et l'État, estimant que « laïcité » n'est pas synonyme d'« irreligion »¹¹. Son appel est d'autant moins pour extirper tout impact religieux de l'existence humaine que pour exclure le religieux du domaine de la vie publique. Mais en tentant de frapper au cœur le mythe de la charia, et sans proportion avec leur influence réelle dans l'opinion, Taha et Fouda ont fait l'objet de traitement agressif allant jusqu'à payer de leur vie le prix de leurs audaces.

Toujours dans le contexte de l'intellectuel arabe, l'intervenant au débat, le téléspectateur Mohamed Daher, qui téléphonait de France, précise que : « Naguib Mahfouz, prix Nobel de littérature, n'a eu ce titre que parce qu'il attaqua l'islam dans son roman *Les fils de notre hara*. L'Occident l'a choisi pour avoir critiqué solennellement l'islam.»¹² Le sentiment de complot contre l'islam revient dans le débat par un téléspectateur intervenant par téléphone. Et c'est ce sentiment même qui est à l'origine de la tentative d'assassinat menée par des islamistes contre le grand romancier égyptien Naguib Mahfouz. Pourtant, l'œuvre de Mahfouz est une magnifique description sociologique, sur le mode profane, des tourments de la modernité en Égypte.

Pour échapper à ce contexte morbide de désenchantement intellectuel freinant toute tentative d'innovation dans la culture arabe, plusieurs intellectuels arabes se trouvent obligés de s'exiler, tels le Libyen Sadek El Nayhoum décédé à Genève en 1995, ou le professeur de linguistique arabe à

l'université du Caire, Nasr Hamed Abou Zeid, exilé aux Pays-Bas. En pratiquant une lecture historique du Coran à la lumière de la linguistique arabe, N. H. Abou Zeid, dans son enseignement, comme dans ses ouvrages, renouait avec les traditions de la *Nahda* et appelait à une critique des exégèses coraniques traditionnelles¹³.

Nous soulignons que, malheureusement, tous ces intellectuels, en dépit de leur enracinement dans le terreau culturel des sociétés arabes et de leurs efforts déployés pour l'évolution de la pensée arabe contemporaine, n'apparaissent dans la perception des traditionalistes et des islamistes, comme l'invité du débat, le penseur Awadi, que comme des conspirateurs qui tirent leur force de l'hégémonie occidentale, hostile aussi bien à l'arabité qu'à l'islam.

Pour clore ce dossier de l'intellectuel arabe, examiné dans le cadre du débat sur la culture arabe, il importe de préciser que le mépris manifesté contre les œuvres critiques laïques, religieuses, sociales ou philosophiques est capable, à lui seul, d'étouffer toute innovation culturelle arabe et d'anéantir toute lueur d'espoir pour le développement des sociétés arabes. Ce terrorisme intellectuel, sévissant dans le monde arabe et représenté dans le débat par le discours du penseur Awadi, enlève à l'arabité tout espoir d'épanouissement culturel et identitaire susceptible de frayer une voie au dépassement de la crise de détérioration de la culture arabe comme à celle de la légitimité des pouvoirs politiques dans cette région du monde.

3.2 Niveau particulier du débat

Sous cette rubrique, et évidemment à la lumière du contenu du débat, nous aborderons la deuxième sphère principale de la culture arabe : la sphère médiatique. L'animateur du débat profite de l'intervention du Dr Soheil Idris, fondateur et P.d.g. du magazine libanais *Al Adab (Les Lettres)*, pour lui adresser les propos suivants : « En bref, quelles sont les causes de cet abandon manifesté par les populations arabes pour les publications littéraires, poétiques et intellectuelles? »¹⁴ La réplique de l'intervenant avance comme cause principale l'extension de la télévision et des chaînes satellites arabes. L'intervenant estime que celles-ci empêchent l'épanouissement de la culture des livres et que les populations arabes optent davantage pour le divertissement que pour la culture intellectuelle.

La réplique de l'intervenant résume l'impact de la télévision sur les populations arabes. En étroite liaison avec la sphère intellectuelle de la culture arabe, la sphère médiatique, et plus précisément télévisuelle, orchestre, en majeure partie, l'horizon de l'arabité culturelle. La réplique de l'intervenant Soheil Idris nous incite à discuter la question suivante : la télévision reflète-t-elle l'image de la société à laquelle elle appartient? Au cas où l'on avancerait une réponse affirmative, parler de la télévision dans le monde arabe mettrait en exergue l'une des causes principales figurant à l'origine de la détérioration de la culture arabe.

Indubitablement, la télévision constitue un des problèmes les plus critiques et les plus délicats dans le monde arabe. Alors que la fonction sociale

normale de la télévision est d'informer, cultiver et divertir, elle s'est donnée pour tâche essentielle le divertissement abêtissant des téléspectateurs. Chansons, jeux-questionnaires, feuilletons et films égyptiens interminables sont les matières premières diffusées sur les écrans télévisés arabes. Comme si l'objectif principal était de détourner insensiblement l'attention de l'individu afin qu'il ne pense pas aux problèmes essentiels de la société.

D'autre part, la télévision arabe est, par excellence, le véhicule idéologique du conformisme et de la propagande politique mis au service des États et des différents régimes. La langue de bois, pratiquée depuis l'avènement de la télévision sur la scène arabe, a fait régner une implacable censure politique, intellectuelle et culturelle. Ainsi, au lieu de fournir aux citoyens la matière première sur laquelle s'exerce leur jugement et se développe leur esprit critique, et par-là leur permettre d'exercer leur citoyenneté, le contexte télévisuel arabe a maintenu les citoyens dans l'ignorance des données de leurs conditions. Et, tout en invoquant l'immaturité des peuples arabes, le contexte télévisuel ne les a jamais considérés comme des citoyens à part entière. Cacher la vérité, écarter les citoyens du domaine public et politique constituent des pratiques légitimes dans le monde arabe. Même si l'objectif de ces pratiques est, semble-t-il, d'empêcher les déchaînements passionnels qui pourraient facilement devenir incontrôlables sur le plan politique, nous ne pouvons pas nier que leur persistance ne sert que les intérêts des régimes au pouvoir.

Par conséquent, la télévision arabe, en ôtant aux téléspectateurs la liberté de penser et de s'exprimer, joue sa part dans l'instauration d'un ordre

monolithique réprimant les populations. Dans un tel contexte, la réplique de l'intervenant Dr Soheil Idris, attribuant, dans une large mesure, à la télévision arabe un rôle important dans l'aggravation de la crise culturelle actuelle, devient justifiée et justifiable.

Le deuxième et dernier élément qui construit le niveau particulier du débat est l'enquête par sondage effectuée sur la page web de l'émission *frontiers@jazeera.net*. Tout en proposant un régime de visibilité et d'objectivité, l'enquête par sondage attribue la détérioration de la culture arabe à trois instances distinctes : les gouvernements arabes; ensuite, les intellectuels, les écrivains et les critiques arabes; enfin, l'impérialisme culturel occidental.

Portée par l'objectif de divulgation de la véritable cause de la détérioration de la culture arabe et traversée par la dimension médiamétrique de la communication¹⁵, l'enquête par sondage effectuée dans le cadre de l'émission accentue le spectaculaire du débat. Car le recours à l'opinion publique concrétise la mise en scène du réel socioculturel en faisant surgir la conscience populaire. Les sondages effectués exclusivement dans les éditions de *Bila Houdoud* font de ces débats des situations télévisées où s'expriment, jusqu'à l'excès, les indices de satisfaction ou de répugnance ainsi que les baromètres de popularité. Cette édition, débattant de la culture arabe, y excelle. Le résultat annoncé à la fin de l'émission systématise le phénomène.

Pour nous, le sondage pratiqué dans le cadre de ce débat sert d'outil de dramatisation du réel sociopolitique, en général, et de la culture arabe, en

particulier. Nous pouvons décèler ce rapport à travers les résultats divulgués au terme de l'émission. Sur un total de 636 participants au sondage électronique, 64 % des téléspectateurs attribuent la détérioration de la culture arabe aux gouvernements au pouvoir. Ce pourcentage vient confirmer plusieurs discours. En premier lieu, celui de l'animateur du débat qui n'hésite pas à poser clairement la question suivante au rédacteur en chef du magazine culturel *Le Caire*, l'intervenant Salah Issah : « M. Issah, les régimes politiques arabes figurent-ils à l'origine de la détérioration du niveau de la culture arabe? »¹⁶ La réplique affirmative du questionné sert de support au résultat du sondage. M. Issah estime que : « Telle est la cause principale. [...], l'influence du pouvoir politique absolu s'est reflétée sur tous les domaines de notre vie. »¹⁷ L'intervention faite par Dr Soheil Idris sur le même sujet confirme les propos de M. Issah : « La solution serait de déstabiliser l'autorité exercée par le pouvoir politique sur les mass media et les productions culturelles et littéraires. »¹⁸

En réponse à la question suivante de l'animateur enquêtant toujours sur la cause de la détérioration de la culture arabe : « Son état actuel, est-il le fruit du despotisme des régimes politiques arabes? »¹⁹, le téléspectateur Nedal Abou Nawas d'Arabie saoudite, ayant affirmé que : « la culture arabe est devenue une culture illusoire incapable de passer outre la politique pour établir un renouveau intellectuel »²⁰, précise : « Certainement! »

En somme, trois des six téléspectateurs qui sont passés à l'antenne ont ouvertement attaqué les gouvernements arabes en attribuant, à ces derniers, la

responsabilité de la détérioration de la culture arabe; propos couronnés par le résultat final de l'enquête par sondage. Le règne d'un indice hostile à la politique des gouvernements arabes illustre, à notre avis, le désenchantement des populations arabes vis-à-vis de leurs gouvernants et une conscience collective attribuant non seulement la dégradation culturelle mais également intellectuelle, sociale et politique aux régimes au pouvoir.

La pratique de l'enquête par sondage, dans ce débat sur la culture arabe, remplit plusieurs fonctions. Tout d'abord, l'annonce du sondage à chaud, dans une émission comme *Bila Houdoud* ayant pour thème la culture arabe, se révèle une possibilité d'associer plus activement les téléspectateurs au développement du débat culturel. Plus encore, la transmutation d'un débat culturel en une réunion panarabe, étant donné que les participants au sondage sont de différentes nationalités arabes. Le vote électronique veut donc initier un changement profond dans la communication culturelle arabe qui, à l'exception de *Bila Houdoud*, faisait du thème de la culture arabe un objet de discussion exclusivement approprié à l'invité débattant. Nous présumons qu'en modifiant les paramètres traditionnels du débat, le sondage produit davantage d'émotion et de spectacle. Car il s'agit de reproduire l'effet de démocratie à partir d'un débat culturel. Et derrière l'instance de mise en scène de la culture arabe, Al-Jazira tente de s'ériger en oasis de la liberté d'expression de l'opinion publique dans le monde arabe.

Nous estimons également que dans le déroulement des opérations de mise en ondes directe, le débat cherche principalement à produire l'effet de

démocratie presque inexistant sur les autres écrans arabes : mise en question de l'invité par l'animateur et réception des commentaires des téléspectateurs. Ce processus est accompagné d'un refus de l'interview-débat de complaisance au profit d'un débat critique en quête d'un équilibre entre les tendances idéologiques de la culture arabe. L'effet de démocratie, décelé à travers la dimension discursive du débat, repose sur une distribution presque égalitaire des points de vue des téléspectateurs.

Ainsi décrit, le dispositif de *Bila Houdoud* inclut des éléments hétérogènes que nous pouvons classer, comme l'a déjà fait Noël Nel, en deux catégories : discursifs et non discursifs. Dans le cadre du débat sur la culture arabe, les éléments discursifs comprennent le discours d'animation du présentateur, un discours manipulateur qui utilise le thème de la culture arabe comme support pour débattre du concept binaire arabité/islam, de la question de l'intellectuel arabe et de l'impact de la télévision sur les peuples arabes, tout en déconsidérant la politique des régimes au pouvoir. Tout au long du débat, l'animateur développe deux types de stratégies : celle de l'énonciateur autorisé, parlant au nom de l'opinion publique, et celle de l'énonciation normalisée; l'opinion publique étant la norme. Le discours de l'invité relève de l'argumentation descriptive et défensive contre les manipulateurs de l'islam. Et enfin, le discours des téléspectateurs qui oscille entre la vision objective et celle fanatique.

Quant aux éléments non discursifs, ils comprennent le décor, la mise en scène, le cadrage et le direct. La construction du réseau de ce dispositif ordonne

l'hétérogénéité et la complémentarité des éléments discursifs et non discursifs dont la recherche d'un rythme soutenu pour l'appréhension du thème et la construction symbolique du décor accentuent la dimension spectaculaire du dispositif. Ceci justifie à juste titre les propos suivants de É. Mougeotte : « L'information à la télévision doit être un spectacle [...]. C'est simple et c'est pour nous une règle absolue : un débat doit être un spectacle. »²¹

La quête de la logique du réseau nous fait penser à la stratégie de sa présence sur la scène médiatique et sociale arabe. Selon Foucault, la fonction stratégique du dispositif relève de son rôle joué, à un moment historique donné, afin de répondre à une urgence; la constatation de la dégradation de la culture arabe semble être cette urgence. Nous pouvons donc en déduire que la stratégie du débat vise à ancrer le réseau dans l'univers socioculturel arabe. Un ancrage ayant pour fonction stratégique de disséquer les différents problèmes relatifs à l'arabité afin de fournir aux téléspectateurs arabes la matière première sur laquelle s'exerce leur jugement et se développe leur esprit critique. La stratégie conjugue ainsi le social et le culturel, l'individuel et le collectif dans l'espace-temps de la médiation qui se crée lors du déroulement du débat et qui reproduit la réalité arabe à partir de l'univers communicationnel d'Al-Jazira. Construit pendant le temps de l'émission, cet univers de la communication met en exergue la complexité et la multiplicité de l'échange social au travers des stratégies argumentatives employées par le présentateur, l'invité et les téléspectateurs prenant part au débat.

Notes

¹ Mohamed El Awadi, *Bila Houdoud : La culture arabe*, Doha, Al-Jazira, 10 janvier 2001.

² *Ibid.*, p. 13.

³ Paul Khoury, *Une lecture de la pensée arabe actuelle : trois études*, Münster, 1981, p. 38.

⁴ Georges Corm, *Le Proche-Orient éclaté II : Mirages de paix et blocages identitaires 1990-1996*, Paris, Éditions La Découverte/Essais, 1997, p. 216.

⁵ Ahmed Mansour, *Bila Houdoud : La culture arabe*, *op. cit.*

⁶ Paul Khoury, *op. cit.*, p. 56.

⁷ Mohamed El Awadi, *Bila Houdoud : La culture arabe*, *op. cit.*

⁸ Hussein Ahmed Amin, *Le livre du musulman désespéré : pour entrer dans le troisième millénaire*, Paris, Éditions La Découverte/Essais, 1992, p. 141.

⁹ Mohamed El Awadi, *Bila Houdoud : La culture arabe*, *op. cit.*

¹⁰ « L'islamisme aujourd'hui », in *Sou'al*, n° 5, Paris, 1985, p. 220-221.

¹¹ Faraj Fouda, *Al hakikah al gha'ibat (La vérité absente)*, Le Caire, Dar al Fikr lill dirassat wal nashr, 1987 (en arabe).

¹² *Bila houdoud : La culture arabe*, *op. cit.*

¹³ Nasr Hamed Abou Zeid, *Ishkaliat al Kiraat wa aliat al ta'wil (Problématique de lecture et mécanisme de l'exégèse)*, Beyrouth, Al Markaz al thaqafi al arabi, 1992. Voir également, *Nakd al khitab al dini (Critique du discours religieux)*, Le Caire, Sina lill nashr, 1994 (en arabe).

¹⁴ *Bila Houdoud : La culture arabe*, *op. cit.*

¹⁵ G. Mardon, « Représentation politique et jeu médiométrique », *Quaderni IV*, printemps 1988, p. 57-76.

¹⁶ *Bila Houdoud : La culture arabe*, *op. cit.*

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*

²¹ Étienne Mougeotte, *Presse Actualité*, n° 74, avril-mai 1972, p. 39.

CHAPITRE III
LE DEBAT DE LA GLOBALISATION
DANS *LE LIVRE MEILLEUR COMPAGNON*

1. *Al Kitab Kheir Jalis* ou *Le livre meilleur compagnon* : un dispositif médiatico-littéraire

Promoteur d'une culture ouverte à tous, le média télévisuel Al-Jazira accueille dans ses studios et sur ses plateaux, le livre, des écrivains et des critiques. Il s'agit, n'en doutons pas, de l'entrée du « livre » en tant que médium et discipline honorée de légitimité académique dans l'espace de l'imagerie télévisuelle d'Al-Jazira. Sans risque d'erreur, nous pouvons alléguer que, actuellement, les télévisions arabes locales ou satellitaires, qui font place dans leur diffusion à la médiacritique littéraire, sont encore une minorité.

Émission littéraire à vocation culturelle, le dispositif médiatico-littéraire *Le livre meilleur compagnon*, construit et dirigé par Khaled El Haroub, propose l'analyse d'une production littéraire. La formule originale du dispositif, diffusé tous les samedis à 18 : 25, heure de Doha, 01 : 25, heure de Montréal, consiste à consacrer chaque émission à un ouvrage littéraire qui traite plus ou moins d'un thème relié aux différentes problématiques du monde arabe et de son arabité en question.

Type représentatif de la médiacritique littéraire dans le domaine de la télévision, le dispositif médiatico-littéraire *Le livre meilleur compagnon* appartient simultanément à la culture légitimée, dans laquelle il va chercher son objet de médiatisation, le livre, et à la culture de masse qui lui fournit les différents procédés techniques. Quelles représentations de la littérature cette forme de médiacritique littéraire induit-elle dans le champ culturel?

D'esquisser, par cette interrogation, les rapports de la littérature aux médias conduit à situer l'évolution de la symbolique du champ culturel en tant qu'espace sociohistorique de confrontation de plusieurs dynamiques conflictuelles.

1.1 Champ culturel et pouvoir médiatique

L'une des voies de compréhension des interactions livre-télévision que nous présente ce dispositif médiatico-littéraire d'Al-Jazira est la prise en considération des dynamiques antagonistes qui orchestrent la figuration du champ culturel. La notion de champ est éminemment marquée par Pierre Bourdieu qui, depuis les années soixante, a établi un modèle d'interprétation du monde social basé sur la théorie des champs. Un champ, selon Bourdieu, constitue :

« [...] un système de lignes de forces : c'est dire que les agents ou systèmes d'agents qui en font partie peuvent être décrits comme autant de forces qui, en se posant, s'opposant et se composant, lui confèrent sa structure spécifique à un moment donné du temps »¹.

Analyser un champ, comme le champ culturel, c'est rechercher la logique spécifique de l'interaction entre les différentes forces qui s'instaurent à l'intérieur du champ et le constitue en tant que tel.

Espace de potentialités régi par les conditions historiques et sociales de sa constitution, le champ culturel est formé de diverses composantes dont le poids fonctionnel confère à l'espace sa configuration spéciale, variable dans le

temps. L'enjeu réside dans les interrelations régissant le système de lignes de force constitutives du champ. Ces interrelations fonctionnent selon une logique spécifique : celle de la concurrence pour la légitimité et le monopole des principes de hiérarchisation.

À travers l'histoire, la littérature, en tant que composante fondamentale du champ culturel, a toujours conquis une position éminente. Elle structura le champ culturel en établissant des institutions spécifiques (académies, salons littéraires, critique théoricienne, etc.) imposant leurs normes d'évaluation et leurs critères de classement, faisant prévaloir ainsi leurs propres valeurs esthétiques. Avec l'avènement des médias audiovisuels, et surtout la télévision, la place conquise par la littérature dans le champ culturel se trouve menacée. Le flux médiatique irrigue le champ culturel et semble s'en emparer.

Dans la classification qu'en fait Bourdieu, le champ est subdivisé en trois grands ensembles hiérarchisés : la sphère de légitimité, celle du légitimable et celle de l'arbitraire². Sont légitimes les domaines qui appartiennent à la culture savante ou cultivée tels que la littérature, le théâtre, la musique classique et les arts plastiques, qui forment le patrimoine culturel collectif. La sphère du légitimable est une sphère secondaire qui inclut des composantes relativement récentes (cinéma, jazz, photo) disposant d'instances spécialisées qui définissent leurs critères de classement. Quant à la sphère de l'arbitraire, dont le contenu témoigne d'une conception de la culture influencée par l'anthropologie, elle englobe des systèmes de significations relevant de l'existence quotidienne, tels que la cuisine, les spectacles sportifs, etc. et des

réalisations esthétiques ordinaires. Notons que Bourdieu n'inclut pas dans sa classification le médium télévisuel. Théâtre du légitime, du légitimable et de l'arbitraire, la télévision semble orchestrer le système de lignes de force organisant l'interaction des diverses composantes du champ culturel. Dans une vision rapprochée, la réalité du champ culturel conduite par la télévision est celle d'un espace sociohistorique dont les agencements tracent un entrelacs compliqué de dispositions avec, en bas de gamme, les objets de la culture ordinaire et ceux de la culture de masse.

À ce stade, il nous semble intéressant de s'entendre sur ce que signifie le terme « culture ». Sans aborder dans le détail les multiples discussions et définitions données à ce concept, nous trouvons nécessaire d'examiner les deux significations que désignent les adjectifs « cultivé » et « culturel », dérivant essentiellement du concept de « culture », et qui, selon J. Cazeneuve³, sont susceptibles de nous aider à cerner les différentes problématiques relevant du concept même. En effet, le premier implique une instruction bien assimilée et une acquisition des connaissances intellectuelles. Tandis que le second suppose une certaine base de choses apprises relatives à l'influence du milieu culturel. Soulignons que ce deuxième sens conduit au « culturalisme » qui implique, outre l'influence du milieu culturel, les formes acquises de comportement régissant l'individu.

Nous pouvons donc en déduire que le concept de culture désigne alors toute connaissance transmissible dans une civilisation, particulièrement dans les domaines scientifique, littéraire et artistique. Dans ce contexte, la civilisation

moderne a assisté, grâce au déploiement technique et technologique des médias audiovisuels, à l'instauration d'un mode de communication virtuel et auditif entre l'individu et son environnement social. Déployant l'image, le son et le divertissement, le média télévisuel a rempli la tâche de l'accompagnateur de l'homme. La culture semble abandonner ses anciens palais, fournis par la littérature qui formait l'Esprit, pour s'en ériger d'autres basés sur les pouvoirs de la technique. Signalons que, dès la moitié du XX^e siècle, les connaissances sont devenues, en majeure partie, transmissibles par le biais des médias.

Médium ubiquitaire, la télévision assure la transmission et la propagation des différentes connaissances scientifiques, littéraires ou artistiques. Cette mission médiatique imprime la réalité du champ culturel, lui confère sa « structure spécifique » dont nous parle Bourdieu, et donne lieu à des positions compliquées et conflictuelles entre la culture cultivée et la culture de masse.

1.2 Le conflit culture cultivée/ culture de masse

Concept type des années cinquante, le terme « masse », associé aux deux syntagmes « mass media » et « culture de masse », tire principalement ses origines de la victoire de la communication de masse et, plus précisément, de l'essor remarquable de la télévision. L'usage du terme « masse », dans les deux expressions, caractérise explicitement les récepteurs, autrement dit les publics. En l'occurrence, ces expressions sous-entendent un rapport communicatif très étroit entre les groupes structurés chargés de produire ou de diffuser les

messages, agents ou systèmes d'agents tels que définis par Bourdieu, et un type de formation de la sociabilité « récepteurs » formant la masse. La base quantitative du public récepteur fait allusion au vaste rayonnement du système communicatif.

Cette fâcheuse alliance « mass media » et « culture de masse », solidement implantée dans le franglais des spécialistes, n'est pas sans poser un certain problème, comme le révèle le sociologue Roger Clausse, qui en souligne l'ambiguïté. Selon lui, il serait plus exact, linguistiquement et sociologiquement, de substituer à l'expression « mass communication » ou « mass media » l'expression « technique de diffusion collective ou massive »⁴. Tout en dissimulant le succès de la technique, l'expression « culture de masse », traduction directe de « mass culture », comporte, elle aussi, une certaine dualité. Celle-ci se reflète comme suit : tout d'abord, il y a la dimension duelle suscitée par le terme culture où le sens anthropologique se confond avec le sens normatif. Ensuite, il y a l'aspect duel qui entoure le terme « masse » faisant allusion soit aux techniques de diffusion collective ou massive telles que les médias, soit au public, cet « [...] ensemble indistinct et inorganisé au sein d'une société globale et qui se caractérise tant par son grand nombre que par un certain conformisme, par sa faible structuration et son caractère à distance »⁵.

Gisèle Holtzer établit comme suit le rapport entre culture cultivée et culture de masse. L'auteur écrit :

« En fait, l'opposition culture cultivée/culture de masse met en relation deux notions de niveau différent, la première de nature "normativo-aristocratisante" ou "éthico-esthétique" [...], la seconde d'ordre "ethno-sociologique". »⁶

Ainsi la culture de masse dépasse l'horizon de l'action médiatique pour désigner, outre le contenu culturel des messages diffusés par les médias audiovisuels, l'ensemble de la consommation culturelle ou les divers types de culture dominant dans les milieux sociaux, entre autres, les loisirs, les vacances, etc. Référant aux biens culturels proposés par la société moderne comme biens de consommation, la culture de masse puise sa force du système économique pour entretenir un discours moderne de production-consommation culturelle dans la dialectique globale de la société universelle. C'est précisément autour de ce constat que se développe notre recherche au cours des prochaines pages.

Polémique, idéologique ou mythologique, la notion de « culture de masse » associe les caractéristiques de la société vouée à la rhétorique des médias et des critères économiques avec un jugement défavorable la définissant comme étant un phénomène sociotechnique délimitant le champ de la création culturelle. Culture de masse équivaut donc à culture « brutale », voire « médiocre » et « [...] s'oppose élitiquement à culture cultivée »⁷. À cet effet, il convient de souligner la dichotomie fermement séparatrice relative à la conception de la culture pendant la deuxième moitié du XX^e siècle⁸.

Dans *L'esprit du temps*, Edgar Morin établit une sorte de diagnostic global sur le nouvel horizon culturel favorisé par les médias dans les sociétés industrialisées dites modernes. L'auteur, comme nombre de sociologues et de

médiologues de l'époque, dénonce inlassablement l'action des médias se traduisant dans le sens d'une uniformité et d'une standardisation. Considérant l'essor technique et industriel de la civilisation moderne, Edgar Morin définit la culture de masse comme étant « [...] produite selon les normes massives de la fabrication industrielle; répandue par des techniques de diffusion massive...; s'adressant à une masse sociale »⁹.

Selon l'approche théorique élaborée par Morin, la culture de masse, dont le contenu est diffusé sur les ondes par le biais de la presse, de la radio et de la télévision, n'est qu'une sorte de nouvelle marchandise, la plus spirituelle de toutes. Elle s'est développée et s'est rangée côte à côte avec la culture académique, intellectuelle, la culture des privilégiés et des élites : bref, la culture cultivée. Morin distingue deux sortes de culture qui orientent et développent les virtualités humaines. La première trace les qualités proprement spirituelles, intellectuelles, morales et humaines de l'homme. Tandis que la deuxième englobe les modèles particuliers de culture variant et émergeant selon les époques et les sociétés. Il est évident que la distinction faite par Morin vise à classer la notion de « culture de masse » sous la deuxième catégorie et à préciser la classification hiérarchisée des niveaux de culture : il y a la culture cultivée et supérieure, œuvre raffinée de l'esprit humain, et la culture disqualifiée ou inférieure, œuvre de la technique où se range la culture de masse.

La position éminemment critique des intellectuels et des sociologues sur la notion de « culture de masse » et sur la mission médiatique des mass media,

en général, et de la télévision, en particulier, donna lieu à un concept fort courant de nos jours : l'industrialisation de la culture. Les analyses portant sur la notion polémique « d'industrie culturelle » sont fondées sur deux points significativement axiologiques : la culture-divertissement, et la dévalorisation symbolique des objets culturels. Les écrits qui auront la plus grande influence et qui constituent, jusqu'à nos jours, des textes de références sur ce sujet sont ceux de l'École de Francfort.

Imprégnés des valeurs de la culture cultivée, M. Horkheimer et Th. W. Adorno dénoncent la fusion de tous les éléments de connaissance culturelle dans le gigantesque fossé des moyens de communication modernes ou mass media; industries culturelles (*kulturindustrie*) qui prônent en principe « [...] le transfert [...] de l'art dans la sphère de la consommation »¹⁰. L'enjeu fondamental de cette opération de transfert demeure, aux yeux de nos auteurs, la perte des valeurs symboliques de toute création artistique et intellectuelle, qui deviennent, par l'intermédiaire de leur fusionnement dans la sphère médiatique, une marchandise consommable. Indubitablement, la réflexion critique de l'École de Francfort sur la culture est accompagnée d'une critique acerbe du système économique, élément fondateur de l'industrie culturelle. Ce faisant, interpréter l'industrie culturelle en termes de développement technologique, c'est occulter le fait qu'elle sert de générateur fondamental à la rationalité de la domination économique. Nos auteurs soulignent que : « De nos jours, la rationalité technique est la rationalité de la domination même. Elle est le caractère coercitif de la société aliénée. »¹¹

La deuxième critique porte sur l'intellectualisation du divertissement, ou l'intrusion de l'industrie des loisirs dans le champ de la culture cultivée. Hannah Arendt constate que : « La société de masse ne veut pas la culture mais les loisirs. »¹² Pour Arendt, l'invasion du loisir déforme et dénature la culture. Dans cette logique, le système général de consommation producteur d'objets culturels, tout en entraînant l'avilissement de la culture, élève le divertissement au rang de l'intelligible. Dans cette optique pessimiste, il y a lieu donc de concevoir l'étendue de l'esprit de l'industrie culturelle dont les objets visent essentiellement la satisfaction des besoins des consommateurs. Paradoxalement, ces besoins sont déjà organisés par l'industrie culturelle elle-même. Tout en jouant le double rôle du répondant aux besoins et de l'organisateur, l'industrie culturelle télévisuelle promet au téléspectateur le plaisir et l'évasion hors du quotidien. La télévision étant, à l'étalage du marché de la culture, une vitrine magique à flux accéléré et intarissable.

Le positionnement de la télévision dans l'espace conflictuel du champ culturel suraccentue son hétérogénéité structurelle. En exposant d'une façon permanente et non hiérarchisée, dans la même zone de visibilité, les produits de la culture de masse et de la culture cultivée, le médium télévisuel est devenu une instance de repérage, de hiérarchisation, et de circulation des différentes composantes du champ culturel. Cependant, malgré le pouvoir exercé par la télévision, les instances de la culture cultivée tentent inlassablement de conserver le monopole de certaines normes reconnues d'hiérarchisation de ses produits culturels.

Toujours au cœur de discours assez fortement contrastés, la notion de culture continue, dans les années 1980 et 1990, à inspirer des interprétations divergentes. Deux séries de points de vue fondent la littérature de la période précitée, avec pour thématique principale le déclin des légitimités traditionnelles. Afin d'éclairer nos propos, nous mentionnerons quelques-unes de ces interprétations.

Les analyses de J. Baudrillard figurent parmi les premières études interprétant les évolutions dans une perspective pessimiste. Dans la logique de Baudrillard, le déclin est représentatif de la ruine du sens. Ce qui frappe Baudrillard, c'est le processus de dissolution du sens et d'effacement de la valeur entrepris par le système général de consommation, producteur permanent d'objets sériels. La prolifération, et par là-même, la juxtaposition des objets culturels, soumis à une identique demande de consommation, neutralise la valeur des modèles identificatoires. Une relation de contiguïté s'installe entre les modèles identificatoires et l'acte créateur : « La valeur irradie dans toutes les directions, dans toutes les interstices, sans référence à quoi que ce soit, par pure contiguïté. »¹³

En diversifiant et en juxtaposant les biens culturels sans distinction de valeur, la culture au pluriel, autrement dit, la culture de masse et ses instances productrices, brouillent les repères de l'œuvre artistique. Vitrine magique à flux accéléré, l'écran télévisuel, où se succèdent séries, émissions politiques et culturelles, jeux-questionnaires et variétés, tend à réduire les spécificités du genre. Dans un tel contexte, l'insertion du fait littéraire dans l'actualité

événementielle a fait du livre un « événement » obéissant aux normes de l'information véhiculée.

Pour Baudrillard, la culture au pluriel alimente le processus de manipulation de signes et de ruine du sens. L'auteur précise que :

« À travers la libération des formes, des lignes, des couleurs et des conceptions esthétiques, à travers le mixage de toutes les cultures et de tous les styles, notre société a produit une esthétisation générale, une promotion de toutes les formes de culture, sans oublier les formes d'anti-culture, une assomption de tous les modèles de représentation et d'anti-représentation. »¹⁴

Ce qui est en jeu pour Baudrillard, c'est la dilution des valeurs esthétiques dans un vaste ensemble disparate où l'Art se perd comme symbolicité transcendante.

Allant dans le même sens que la réflexion de Baudrillard, l'essai pamphlet *La défaite de la pensée* d'Alain Finkielkraut est une esquisse développée de la thématique de la ruine du sens. « La culture, le domaine où se déroule l'activité spirituelle et créatrice de l'homme »¹⁵, écrit Finkielkraut, « n'est plus considérée comme l'instrument de l'émancipation, mais comme l'une des instances tutélaires qui lui font obstacle. »¹⁶ En quête du sens « vrai » de la notion de culture, l'auteur estime l'existence d'œuvres culturelles, spirituelles ou artistiques, mais malheureusement celles-ci « [...] flottent donc absurdement dans un espace sans coordonnées ni repères »¹⁷.

Le développement de la thématique de la ruine du sens chez Finkielkraut rejoint également la pensée de Horkheimer et Adorno. Ces derniers précisent que :

« L'industrie de la culture s'est développée en même temps que se développait la prédominance de l'effet, de l'exploit tangible, des détails techniques dans une œuvre qui, au départ, exprimait une idée et fut liquidée en même temps que cette idée. »¹⁸

La liquidation de l'œuvre, chez Horkheimer et Adorno, c'est son flottement dans « un espace sans coordonnées ni repères » chez Finkielkraut. Cette transmutation, voire cette abolition de l'essence de toute œuvre, est le fruit de l'expansion de la culture de masse renforcée par le développement technique et technologique des médias, en général, et de la télévision, en particulier. La pragmatisme technique de l'activité intellectuelle, du penser et de l'Art les rend mercantiles; elle oblitère leur caractère purement transcendant en modifiant leur relation avec la Vérité. D'après Horkheimer et Adorno, nous pouvons esquisser que la Vérité, c'est la forme que la conscience rationnelle prend dans la réalité. Elle tend à se métamorphoser en une non-Vérité indissociable de l'esprit de l'industrie culturelle propagé dans la société globale.

D'autres études, placées, cependant, sous le signe de l'optimisme culturel, interprètent différemment les évolutions du champ culturel. Parmi celles-ci figure l'œuvre de Michel Maffesoli où il élabore sa propre méthode d'appréhension du champ culturel et de son évolution contemporaine.

Appelant à de nouvelles manières de penser la « socialité »¹⁹, Maffesoli tente, au moyen de « l'hyperrationalité », de réduire le fossé grandissant que la modernité a établi entre « la raison et l'imaginaire » ou entre « la raison et le sensible ». Dans la logique de la réflexion maffesolienne, l'hyperrationalité serait un mode de connaissance capable d'intégrer tous les éléments qu'on ne

considère pas habituellement comme prioritaires : l'émotion, l'apparence, le frivole : bref, tout ce qui peut faire l'objet d'esthétique. Dans ce sens, il tente d'appréhender tout ce qui est circonscrit par une logique économico-politique, ou déterminé en fonction d'une vision morale. Maffesoli élabore ainsi une « éthique de l'esthétique » visant essentiellement à élargir les horizons du terme esthétique pour l'associer à un sensualisme quotidien. Par conséquent, l'Art ne se limite point aux œuvres de la culture ou à ses interprétations, il dépasse leurs frontières pour désigner toute œuvre de création. Maffesoli écrit : « Du cadre de la vie à la réclame du design manager, tout entend devenir œuvre de création, tout peut se comprendre comme l'expression d'une expérience esthétique première. »²⁰ Dès lors, l'Art ne se réduit plus à la qualification de la simple production de l'artiste, il se transforme en « injonction de masse » et devient un « fait existentiel ».

Des évaluations émanant de la perspective pessimiste à celles exprimant des vues optimistes, est en question le sens des notions fondamentales orchestrant le champ culturel : culture, art, esthétique. Tel que nous avons essayé de le démontrer, l'évolution contemporaine du champ culturel obéit à une ambition de plus en plus grandissante de décroisement des domaines culturels. Certes est à l'œuvre le positionnement ascensionnel de la sphère médiatique télévisuelle comme organe d'autorité en matière culturelle.

Le dispositif médiatico-littéraire de *Le livre meilleur compagnon* peut être considéré comme un prototype de ce décroisement. Fondamentalement, le dispositif s'engage dans l'agir spectaculaire à partir de la médiatisation du

support littéraire : le livre vient décrire et recomposer un univers sociosymbolique implicitement lié aux problématiques du champ culturel, et explicitement lié à celles de l'arabité. Après avoir examiné les différentes problématiques du champ culturel, nous nous pencherons, dans les prochaines pages, sur l'analyse de la composition scénographique programmable du dispositif, que nous groupons sous la structure de surface, pour ensuite extrapoler les thématiques reliées à l'arabité, tirées du contenu du support littéraire de l'émission intitulé *Globalisation and the Middle East*, formant l'univers discursif du dispositif diffusé en direct sur l'écran d'Al-Jazira, le 11 novembre 2002, et ce, dans le cadre de la structure profonde.

2. Structure de surface

Agençant les médiations comme interpositions, transpositions ou mises en forme du genre médiatique, le dispositif médiatico-littéraire de *Le livre meilleur compagnon* est une institution d'intermédiation, construite au carrefour des logiques médiatiques qu'elle porte en elle et qui la traversent. Ces logiques visent principalement à la catégorisation de toute production télévisuelle comme un spectacle. « Un spectacle qui suppose nécessairement données spatio-temporelles, relations scopiques, présence d'un public, organisation d'un "montré" en une suite d'actions ou événements. »²¹ Ces paramètres définis, précisés par Gisèle Holtzer, orienteront, d'une façon générale, notre analyse sur la mise en scène télévisuelle du spectacle *Le livre meilleur compagnon*, afin

d'en dégager les traits spécifiques, particulièrement les problématiques que le dispositif s'approprie, et à travers lesquelles, il s'adresse à un public invisible avec la voix de l'intimité conversationnelle.

Le « donné à voir » de l'espace télévisable du dispositif s'inscrit dans une temporalité spectatorielle qui s'étale sur une durée de 115 minutes, prédéfinies dans la grille horaire d'Al-Jazira. La modalité de présentation du livre, dont la page de couverture est projetée sur un écran occupant la majorité de l'arrière-plan du studio, vise à construire une identité forte de l'objet littéraire, support fondamental de la représentation scénique et du discours verbal spectacularisés.

Dans l'espace écranique du dispositif, l'animateur se réserve le droit exclusif de disposer de l'objet-livre. Pendant la temporalité spectatorielle de l'émission, il garde constamment le livre ouvert devant lui, sur une page marquée de signets qui témoignent de sa propre lecture, et qui sont autant d'amorces possibles pour sa conversation avec les invités. Souvent l'animateur se sert du livre pour en extraire une citation servant à élaborer une formulation concise de la thèse défendue par l'auteur du livre, en prémisse au questionnement. L'impératif pragmatique de l'existence du livre sur le plateau justifie la présence de l'animateur et des invités dont le discours en direct donne finalement au livre son contenu.

En considérant le livre comme outil primordial du spectacle, le dispositif médiatico-littéraire opère symboliquement une transformation substantielle de son contenu. L'importance du texte en tant que tel ne consiste plus uniquement

dans les idées de son auteur, mais essentiellement dans les idées exprimées par les invités débatteurs. Émission littéraire, *Le livre meilleur compagnon* ne l'est qu'à ces conditions; son principe d'ordre thématique vise à construire un débat autour des principales idées formulées par l'auteur à l'intérieur du livre, mais qui existent aussi, bien au-delà et plus largement, dans l'univers de l'arabité. Dans cette optique, le livre est un révélateur dont la valeur est primordialement une valeur sociale, qui dépasse la singularité propre du livre pour devenir une composante d'un univers thématique traitant de l'arabité. Davantage qu'une émission littéraire à vocation culturelle et informative, *Le livre meilleur compagnon* apparaît comme un véritable documentaire hebdomadaire sur l'actualité intellectuelle, voire, plus encore, comme une scène privilégiée de sa constitution comme telle par l'intermédiaire d'une mise en débat autour d'une œuvre de qualité présélectionnée.

Notons que, le plus souvent, le débat portant sur le livre, objet du spectacle, ne requiert pas la présence de son auteur. Cette dissociation entre le livre et son auteur institue, implicitement, le présentateur comme la personne qui assume la responsabilité du livre sur la scène médiatico-publique. Médiateur culturel, le journaliste présentateur Khaled El Haroub effectue la connexion entre le champ littéraire et intellectuel et la sphère médiatique. Or, cette tâche de médiateur ne peut être exécutée que par une personne dont l'identité professionnelle est d'emblée confirmée. Khaled El Haroub est, avant tout, un homme de télévision dont l'objectif conçu et revendiqué est celui d'assurer un spectacle. Mettre en spectacle le livre se rapporte alors à cette

identité médiatique de l'animateur ainsi qu'à la compétence dont il est en mesure de faire preuve au cours de la mise en ondes du dispositif médiatico-littéraire.

Le débat instauré sur le plateau de *Le livre meilleur compagnon* repose sur une confrontation des thèses et des points de vue respectifs entre l'auteur présent-absent sur scène et les invités débatteurs. Il s'agit plutôt d'établir une table ronde autour de l'objet-livre choisi, de manière à légitimer le discours médiatisé. À cet effet, nous supposons que chaque invité ait déjà reçu, avant l'émission, une consigne de lire le livre en question. Comme nous allons le constater dans l'analyse discursive, la lecture n'est pas ici opérateur d'un discours critique sur les idées de l'auteur; elle semble être un impératif pragmatique nécessaire aux fins pratiques du débat.

Dans la classification du genre, *Le livre meilleur compagnon* appartient aux émissions de type interview-débat, qui consiste à réunir sur le plateau de télévision deux personnes ou plus dans l'intention d'engager en direct un discours sur un livre donné, en relation avec leur domaine de compétence. La temporalité spectatorielle du débat débute avec le rituel de présentation, dont la fonction première est d'informer les spectateurs en leur transmettant des fragments de savoir identifiant l'objet-livre et les invités présents sur le plateau.

Ceci dit, le discours de l'animateur se compose d'une suite de deux présentations sélectives. La première est constituée par l'énumération d'informations relatives au support littéraire du spectacle. Cette présentation prend la forme d'une fiche, non cadrée à l'image, servant d'aide-mémoire au

présentateur. Dans son ensemble, cette première séquence discursive de l'acte de présentation définit l'objet-livre par quatre informations minimales constitutives de sa référence : auteur-titre-éditeur-datation. Nous tenons à souligner que ce rituel de présentation repose généralement sur la valorisation de l'objet-livre; les informations sur l'auteur sont toujours évoquées en dernier lieu. La présentation paraît dire « le livre, cet objet culturel, est le support fondamental du spectacle ». Cette mise en avant de l'outil médiatisé n'est pas sans signification : elle participe d'un processus accéléré et exploité par le dispositif, où le contenu thématique et idéologique prévaut sur l'image personnelle de l'auteur, dans le but de servir de brevet d'existence du livre et du discours médiatique qui sera émis tout au long du débat.

La caractérisation de l'être-sujet présent sur le plateau est l'objectif de la deuxième phase de l'acte de présentation. Celle-ci consiste à transmettre au spectateur des informations de nature linguistique et iconique sur les invités débatteurs. Les données linguistiques portant sur l'identité de l'invité (nom + prénom) et sa qualification (énoncés permettant sa caractérisation) sont accompagnées quasi simultanément par l'identification visuelle du sujet. Effectivement, son image arrive en léger décalage par rapport à l'énoncé. Cette présentation iconique est réalisée par un cadrage individuel en plan rapproché poitrine où le visage du sujet représenté occupe l'essentiel de la surface écranique dans une visibilité optimale.

Dans ce contexte, la présentation iconique remplit une double fonction : en valorisant au maximum le sujet présenté, elle est support d'identification

auprès du spectateur et complément d'identification à la présentation énonciative effectuée par l'animateur. Finalement, la formule introductive du rituel de présentation opère auprès du public destinataire la construction des pôles énonciateurs, et clarifie la structuration et la nature du message fortement liées au support littéraire du dispositif spectaculaire.

Le présentateur Khaled El Haroub est le maître de cérémonie du cercle médiatico-intellectuel de *Le livre meilleur compagnon*. Il est le sélectionneur de ses invités, dont la diversité des champs d'appartenance constitue un ensemble composite d'espace (politique, littéraire, journalistique, universitaire, haute intelligentsia...). Toutefois, dans les rares émissions où l'auteur est invité sur scène, certaines considérations doivent être prises en compte.

Quel que soit le capital symbolique de légitimité ou de notoriété dont dispose un auteur en dehors de l'espace scénique du dispositif, être présent à l'émission *Le livre meilleur compagnon* lui confère une légitimité médiatique garantissant l'accroissement de sa reconnaissance auprès du public. L'affirmation de valeur qu'opère la présence de l'auteur dans l'espace télévisable de ce cercle médiatico-intellectuel le positionne dans la sphère des interlocuteurs autorisés et faisant autorité. Elle réalise également, pour l'auteur capable de faire une bonne prestation médiatique, une conversion sociale et intellectuelle accompagnée d'un accroissement probable de la valeur marchande de son œuvre. À ce stade, il nous est difficile de discuter de l'impact économique de l'émission, étant donné le manque de statistiques traitant du marché du livre dans le monde arabe.

Tout en respectant le contrat d'interviews (sous séquences duelles) entre l'animateur et l'un des invités, et de débat (sous-séquences plurielles) entre l'animateur et les invités, le dispositif médiatico-littéraire de *Le livre meilleur compagnon* se déroule selon une ritualisation qui le différencie des autres émissions de débat d'Al-Jazira, comme *Direction Opposée* ou *Sans Frontières*. Les différences dans le décor et le mode de questionnement de l'animateur distinguent le dispositif d'ensemble de l'émission. Cependant, certains facteurs nous permettent de décrire les différentes composantes du dispositif.

Concernant la macrostructure de l'émission ou du découpage chronotaxique²² en sous-séquences et en séquences, l'émission est structurée autour de thèmes divers organisés en sous-thèmes. Ceux-ci constituent également les différents chapitres et idées du livre en question, et sont liés à la thématique d'ensemble *Globalisation and the Middle East* : titre du support littéraire du spectacle.

Selon la classification faite par P. Charaudeau²³, la thématique de l'émission ou l'univers de discours construit dans ce genre médiatique entretiennent deux types de rapports avec les invités débatteurs : interne et externe. Lorsque l'invité est l'auteur de l'œuvre littéraire en question, ce qui n'est pas le cas dans cette émission, il s'agit d'un rapport interne avec les débatteurs. Tandis que le rapport devient externe si les participants sont invités pour parler en tant que témoins ou experts (comme dans le cas de l'émission présentée ici). En étroite corrélation avec la thématique, la fonction du statut des invités peut être soit homogène soit hétérogène. Le statut de nos invités est

hétérogène puisque le premier, Dr Nassif Hatta, est l'ambassadeur de la Ligue arabe à Paris, et le deuxième, M. Nadim Shehada, est le directeur du Centre des études libanaises à l'Université d'Oxford.

La quatrième et dernière composante de la ritualisation verbale, à savoir le mode de gestion de l'émission, ou le mode d'animation préstructuré pour la construction médiatique de l'univers du discours, dépend, selon Charaudeau, du dispositif scénique, de la scansion de l'émission ou de la préprogrammation de la succession des interventions, des modes de prise de parole, et du mode de questionnement déployé par l'animateur²⁴. L'émission se caractérise par un dispositif scénique concentrique. Le studio est aménagé en arc de cercle où les invités sont assis l'un à côté de l'autre en face de l'animateur, réunis tous autour d'une table basse. L'absence d'un public sur le plateau et d'un relais-téléspectateur par le biais d'un standard téléphonique ou d'un sondage immédiat par Internet fait de la disposition spatiale du studio un espace télévisable aménagé essentiellement pour la valorisation du support littéraire et des pôles énonciateurs de l'univers discursif.

Quant à la scansion de l'émission, il s'agit d'une scansion en alternance question-réponse, initiée par l'animateur et ponctuée par le découpage chronotaxique en sous-séquences duelles et en séquences plurielles relatives à la finalité thématique. Les modes de prises de parole sont généralement sollicités par l'animateur dans une succession ordonnée dont le degré de liberté imprime les échanges d'un tour plus ou moins conversationnel. En définitive, le mode de questionnement de l'animateur se veut, plus ou moins, participant,

évaluateur, accompagné de relances provocatrices. L'animateur s'autorise également quelques opinions personnelles et appréciations, et reste le maître des changements de la scansion du réseau.

3. Structure profonde

La structure profonde porte sur l'analyse des différentes problématiques relevant de la thématique fondamentale du débat *Globalisation and the Middle East*²⁵, également titre de l'objet-livre médiatisé. Le niveau global de la structure profonde du débat comprend trois éléments discursifs. Le premier est une sorte de mise au point du concept de globalisation. Le deuxième traite la question de l'intégration différentielle du Proche-Orient dans le processus de globalisation. Quant au troisième élément discursif de la structure profonde, il met en exergue l'un des effets socioéconomiques de la globalisation sur la société arabe et proche-orientale, à savoir : la bourgeoisie locale. Enfin, le niveau particulier du débat est constitué d'un seul élément discursif articulé autour de la théorie du « choc des civilisations ».

Tout au long de cette analyse, nous assisterons à un processus de périphérisation de la nation arabe et de son arabité en question. Dans le cadre du niveau global du débat, la globalisation vient repeindre le portrait du corps social arabe. Bien évidemment, le rôle de l'acteur étatique arabe, opérant des modifications socioéconomiques allant à l'encontre de la prospérité du peuple, est axiomatique à cet égard. Un facteur essentiel, intimement lié au processus

de la globalisation, joue un rôle dans la configuration de cette réalité à l'aube du nouveau millénaire : la canalisation, par l'acteur étatique, des flux transnationaux économiques et financiers, entraîne un détachement entre l'État et la société. Centré sur le discours globalisé du « choc des civilisations », le niveau particulier du débat jette la lumière sur le prix spirituel élevé payé par l'arabité à travers la dramatique articulation de la binarité antagonique Occident/islam.

3.1 Niveau global du débat

La première séquence discursive du réseau tente d'effectuer une mise au point du concept de globalisation ou *Al Awlama*. Deux sous-séquences duelles entre l'animateur et chacun des invités ont pour objectif d'élucider ce concept auprès du spectateur. Exposant chacun à tour de rôle sa propre compréhension du concept, les débatteurs avancent les propos suivants :

Dr Hatta : « La globalisation (*Al Awlama*) est un état général qui comporte une diversité de processus politiques, économiques, technologiques et culturels. Nous pouvons dire en partant que la globalisation n'est pas un complot tramé contre le tiers monde [...].

La globalisation technologique est utile pour tous, sauf pour ceux qui veulent que le monde arabe reste en dehors du processus de développement international, du moins en dehors des processus de globalisation technologique et communicationnelle [...].

Nous sommes encore en retard par rapport à ces domaines : le pourcentage d'internautes arabes est de 0,6 %, et les utilisateurs d'ordinateurs se limite à 1,2 %. Il faudrait qu'on s'inquiète d'un tel pourcentage.

[...] Il est important donc de déconstruire le concept de globalisation et de le considérer comme un phénomène..., un processus de compression du temps et de l'espace. »²⁶

Shehada : « Afin de comprendre la globalisation, il faut comprendre tout ce qui se situe hors de ce contexte. L'époque précédant la globalisation fut une époque d'isolation économique, sociale et culturelle de l'histoire [...].

La globalisation, c'est la nature. Autrement dit, le monde romain était globalisé, le monde ottoman aussi. Le commerce était différent. Nous voulons commenter le discours de M. Hatta. Il est vrai que nous sommes encore en retard concernant l'usage de l'Internet et de l'ordinateur, mais il faut dire que la globalisation, c'est la réduction des frontières et l'interaction entre les sociétés. »²⁷

Nous estimons que le discours des invités n'est pas en mesure de transmettre au spectateur arabe ordinaire, qui entend incessamment parler de la globalisation, une idée exhaustive sur l'essence et la nature du concept. Leur discours procède d'une édulcoration de l'idée même de globalisation. Ils laissent entendre que nous sommes en face d'un processus anonyme et universel pour toute l'humanité, sans opter pour une description de son origine. Afin d'élucider notre propos, nous effectuerons une mise au point du concept.

La mondialisation, ou globalisation comme disent les anglo-saxons, ou *Al-Awlama* comme disent les Arabes, c'est, bien-sûr, la globalisation des marchés. L'effondrement des systèmes économiques planifiés et la dérégulation dans les pays capitalistes ont contribué à une globalisation sans précédent des marchés. À l'époque de la logique de marché, les frontières nationales sont abolies, et la mondialisation de l'économie trouve sa pleine réalisation dans son constat réciproque de l'économisation du monde, autrement dit, la modification de tous les aspects de la vie en questions économiques, sinon en marchandises. Ceci implique que sous sa forme significative de processus économique, la

mondialisation est également technologique et culturelle et s'étend à la totalité de la vie de la planète.

Le mot d'ordre a été lancé par les firmes internationales et le gouvernement américain. Le projet de la GII, *Global Information Infrastructure*, promu par les États-Unis et visant à installer des « autoroutes de l'information » ou un réseau des réseaux, consiste dans la création d'un marché mondial où tout concourt à la mise sur pied d'une organisation technico-économique du village planétaire. L'engagement sur la voie de la GII, c'est la promotion de la politique de la globalisation économique par le biais de la libéralisation des échanges de biens et de services à l'échelle mondiale.

Ainsi que le déclare le vice-président américain Al Gore :

« Il nous appartient de construire une communauté mondiale dans laquelle les citoyens des pays voisins se regarderaient non comme des ennemis potentiels, mais comme des partenaires potentiels, tous membres d'une grande famille humaine reliés par une chaîne aux maillons de plus en plus nombreux. [...]. Elle rendra possible la création d'un marché mondial de l'information, où les consommateurs pourront acheter et vendre. [...]. La croissance mondiale peut s'enrichir de plusieurs centaines de milliards de dollars si nous nous engageons sur la voie de la GII. »²⁸

Nous pouvons souligner, dans cet extrait du discours du vice-président américain, l'enchevêtrement de toutes les formes de la mondialisation. Le projet de mondialisation économique ne peut avoir lieu sans une mondialisation technologique et sans culture mondialisée : à titre d'exemple, les ordinateurs fonctionnent en anglais international.

Le concept de globalisation peut être expliqué par la diffusion de grandes dynamiques à travers le monde. Ces dynamiques peuvent être autant économiques que culturelles, technologiques, sociales et politiques. Par exemple, l'État, la nation, la société, la communauté, la religion, ou encore, la télévision, l'Internet, le capitalisme font partie intégrante de ces grandes dynamiques qui participent au processus de globalisation. Celle-ci doit être comprise comme la consécration de l'idéologie néolibérale dans toute son intransigeance. Elle est représentée par la prédominance d'un discours néolibéral triomphant. La force de ce discours, telle qu'elle se dessine dans les propos du responsable américain, est de marteler que la prospérité économique pour tous peut être réalisée si le libre-échange est généralisé et si les grandes firmes multinationales et les entrepreneurs individuels sont laissés libres de développer leurs talents.

Soulignons que des moments clés marquent la compréhension du processus de globalisation. En effet, celui-ci avait connu son premier essor, au début des années quatre-vingts, avec l'arrivée au pouvoir, en Grande-Bretagne et aux États-Unis, des gouvernements de Margaret Thatcher et Ronald Reagan, la déchéance des théories keynésiennes en économie et l'hégémonie des théories monétaristes de Milton Friedman, la chute du mur de Berlin en 1989 et l'écroulement de l'URSS.

Cette brève mise au point ayant pour but de déterminer l'essence et la nature du concept est susceptible de mieux nous aider à suivre l'enchaînement du débat. La deuxième séquence discursive du réseau vise à situer la région

proche-orientale dans le contexte général du processus de globalisation, et ce, à la lumière du contenu du support littéraire du dispositif. Cette séquence duelle, entre l'animateur Khaled El Haroub et l'invité Dr Nassif Hatta, aborde la question de « l'intégration différentielle » du Proche-Orient et du monde arabe dans le processus de globalisation. L'animateur dit à l'invité :

« Fred Halliday aborde, dans son article, la question de l'intégration différentielle du monde arabe dans le processus de globalisation. Pouvez-vous nous expliquer comment, selon Halliday, le monde arabe a entrepris cette intégration différentielle? »²⁹

À la question de l'animateur, l'invité avance la réplique suivante :

Hatta : « D'une manière générale, il y a une grande différence entre les pays et les régions quant à l'intégration dans le processus de globalisation [...]. Il faut dire également que la globalisation a contribué à la promotion du domaine des satellites et de la télécommunication [...]. Elle a été très positive surtout dans le domaine de la technologie, de la science et de l'économie. Nous insistons sur la nécessité de déconstruire le concept [...]. La globalisation a des effets positifs et d'autres négatifs. Mais reste que ceux qui profitent politiquement et économiquement de la situation actuelle s'opposent à la globalisation car elle portera atteinte à certains avantages [...]. »³⁰

Alors que la question de l'animateur ciblait un point précis dans l'article de Halliday, l'invité évite l'interprétation de l'idée de l'intégration différentielle. Il avance une réplique vague qui ne répond ni à la question de l'animateur, ni aux attentes du spectateur qui, estimons-nous, souhaiterait s'informer sur la pensée de l'auteur cité. Précisément sur l'intégration différentielle, F. Halliday écrit :

« The point is not that the Middle East is like the rest of the world, particularly the countries of the Organization for Economic Cooperation and Development (OECD), nor that it is somehow outside the globalization process. Rather, it is precisely because it is, and has for a long time been, part of the broader international system that it is now so distinct in its major characteristics. It is not exclusion, on unequal and conflictual terms, that has produced the Middle East of today. It is this historically located and contradictory perspective that is termed here "differential integration". »³¹

Par « intégration différentielle », Halliday cherche à placer le Proche-Orient dans un contexte universel de monde globalisé. Nous pensons que la différentialité se situe à deux niveaux : interne et externe. Le niveau interne comprend les différentes sphères du vécu proche-oriental et, sans doute, arabe. Celui-ci est marqué par une modernisation accélérée et désorientée qui, accompagnée par des changements économiques brutaux, produit des écarts sociaux augmentant le taux de pauvreté et de chômage.

Parallèlement à cette modernisation chaotique se déploie l'islam qui rallie les populations dans les promesses du développement équitable de l'État. Rappelons, à titre d'exemple, que le président libyen, Muammar Al-Kadhafi, et le leader chiite iranien, Ayat Allah Khomeyni, ont utilisé la rhétorique de l'islam pour rallier leur peuple contre le néo-impérialisme. Le niveau externe porte sur le degré de contribution et de fonctionnalité de la région dans le système international. Associés, les deux niveaux reflètent une image « différentielle » non seulement de l'intégration de la région dans le processus de globalisation mais aussi de l'existence des sociétés proche-orientales elles-mêmes.

Halliday estime que l'intégration du Proche-Orient dans le processus de globalisation obéit à une dynamique historique conflictuelle d'exclusion/inclusion, fusionnant les niveaux interne et externe et entravant le dépassement complet de cette région du monde vers l'universel. Selon l'auteur, une perspective historique d'exclusion/inclusion de l'ordre mondial dicte l'intégration du Proche-Orient dans le processus de globalisation. Ceci est évident dans les sphères politique, économique et socioculturelle. Sur le plan politique, la formation de la région du Proche-Orient reste une résultante de l'évolution politique du monde moderne. Historiquement parlant, c'est l'évolution politique à l'échelle mondiale (colonisation, décolonisation et néo-impérialisme) qui a forgé le système étatique des États de la région, leur caractère politique et la majorité de leurs conflits interétatiques.

Au niveau économique, malgré le contrôle exercé par l'État sur les économies locales et le degré inférieur d'échanges interrégionaux, la région a été considérablement intégrée dans l'économie mondiale à travers l'exportation du pétrole et les provisions de capitaux dont disposent les États du Proche-Orient sous forme de revenus pétroliers. Dans le même sens, Halliday réfute les fausses allégations stipulant que le Proche-Orient enregistre une faible attraction du FDI (*Foreign Direct Investment*). La réfutation de Halliday semble être vraie car, en effet, *The Middle East Economic Digest* affirme que :

« Large amounts of investment money *are* flowing between this region and the developed world, *in the opposite direction* : total GCC private investments in the capital markets of the West alone are reckoned to be well over \$1,500 billion. »³²

Halliday pense qu'un niveau similaire d'intégration, régi par la dynamique d'exclusion/inclusion, a eu lieu sur le plan socioculturel : ce n'est pas l'isolement du Proche-Orient du monde moderne qui constitue sa réponse à la globalisation, c'est plutôt son opposition exceptionnelle. Dans la pensée de l'auteur, ce constat s'explique comme suit.

Une décennie après l'écroulement de l'URSS et l'expansion de la démocratisation dans la plupart des pays de l'Amérique latine, les systèmes politiques proche-orientaux demeurent des systèmes autoritaires qui n'accordent aucune importance au respect des droits de l'homme. Des formes autoritaires de contrôle du social continuent à s'exercer dans la région à travers la famille, la communauté et la religion. À ce stade, le Proche-Orient recule dans le temps et dans l'espace. Le discours populaire de la région sur les débats d'ordre social ou culturel est imprégné de perspectives religieuses plus qu'il ne fut le cas il y a deux ou trois décennies. Évidemment, dans un contexte d'injustice totale et de déséquilibre socioéconomique, le discours religieux semble procurer à l'individu et à la collectivité un refuge psychologique susceptible d'apaiser leur frustration.

Notons que « l'intégration différentielle » pensée par Halliday est loin de placer la région dans un contexte de passivité ou de subordination. Au contraire, l'auteur cherche à situer les différents aspects politique, économique et socioculturel du vécu proche-oriental dans un contexte mondial de globalisation. Ceci est clair dans ces termes : « The states and societies of the

Middle East "exist in the modern world, a world both globalizing and unequal". »³³

Tiré de l'article de Toby Dodge « Bringing the Bourgeoisie back in », le troisième élément discursif du débat examine essentiellement le phénomène de la bourgeoisie locale au Proche-Orient. Débutant cette troisième séquence discursive, l'animateur Khaled El Haroub s'adresse à l'invité Nadim Shehada. Il lui demande de se prononcer sur la création par l'État proche-oriental d'une nouvelle couche sociale, la « bourgeoisie locale », que Toby Dodge considère comme l'alternative déployée par ces pays afin d'échapper aux contraintes de la globalisation des marchés.

L'animateur cite l'auteur :

« Regime survival has long been the chief priority of Arab governments, and, unsurprisingly, Arab leaders have worked hard to secure it. [...]. In the face of economic globalization the republican regimes of the Middle East have simply brought the bourgeoisie back in. Faced with economic crisis the ruling regimes have sought new sources of revenue by allowing indigenous capitalists to become junior members of the ruling elite. This has resulted in the birth of a "liberal" authoritarianism : the state has retreated from the economic sphere in order to guarantee its dominance of the political sphere. »³⁴

L'invité réplique ainsi :

« En réalité, les propos de Toby Dodge sont très importants. Nous ne pouvons pas nier la présence de cette nouvelle couche sociale qui prend de l'ampleur dans les pays arabes [...].

Après la colonisation, il y a eu une réaction contre cette couche qui maintenait des rapports étroits avec l'Occident. Par conséquent, elle a été marginalisée et elle a immigré dans les différents pays [...]. Ce qui fut une perte pour les États arabes car cette couche était une couche démocratique et libérale [...]. »³⁵

En dépit de son consentement accordé aux propos de l'écrivain cité, Toby Dodge, l'invité semble confondre l'ancienne et la nouvelle bourgeoisie locale arabe. Car la bourgeoisie existante actuellement est loin d'être mise au même pied d'égalité avec la bourgeoisie productive de la période de la colonisation. À la lumière de la citation de Toby Dodge, nous entendons faire le point de cette nouvelle couche sociale, édifiée par l'État arabe à l'ère de la globalisation.

Afin d'éliminer toutes les entraves qui affectent la totale intégration des économies locales à une économie mondiale régie par la seule loi du marché, l'État arabe a mis sur pied un secteur privé local assisté, une nouvelle forme de coercition politique légitimée par un discours économique. Pour contourner l'émergence des nouveaux pouvoirs transnationaux qui les transcendent, la formule de la bourgeoisie locale est censée assurer aux élites dirigeantes une stabilité politique, tout en préservant l'idée d'une construction moderne de leur société.

En s'appuyant sur une première conception de la modernité « outrageusement économique et technique »³⁶, l'État ne pouvait avoir de choix que de recourir à des articulations d'échelle faisant l'équilibre entre le fonctionnement de l'économie mondiale et le développement local. Le secteur privé local constitue une de ces articulations qui permet à l'État arabe de suivre la tendance hégémonique de l'économie³⁷. Ce qui frappe, en revanche, c'est la persistance d'une grande fragilité des économies, dont les principales caractéristiques demeurent une industrialisation très marginale et un

commerce extérieur dépendant de la demande mondiale en produits énergétiques et autres matières premières. Selon le Fonds Monétaire International (FMI), la situation économique globale des pays arabes est en dessous des normes de développement officielles et nécessite encore des mesures plus rationnelles³⁸.

Sur le même plan, la stratégie étatique arabe, à l'ère de la globalisation, est basée sur le slogan phare « Enrichissez-vous! ». Le vent de libéralisation économique, des privatisations, de la libéralisation des échanges a créé un groupe important de millionnaires de toutes les nationalités arabes. Résultante inéluctable du maintien du rôle économique de l'État et de sa politique sceptique de renforcement du secteur privé, une nouvelle couche d'entrepreneurs influents a vu le jour. Le redéploiement de l'État est, dans ce sens, une amorce de transfert de tâches, de contrôles plus efficaces par des acteurs chevronnés, et qui sont à l'image de l'économie pure, plus neutres. Sous la nomination de « bourgeoisie locale », « nouveaux millionnaires » ou « secteur privé », tous les pays arabes sans exception assistent, depuis vingt ans, à l'émergence d'une caste d'acteurs très fortunée, tandis que les économies restent plus que jamais figées dans un statut d'économies à fonctionnement patrimonial et que la situation financière des États se dégrade.

Cette couche, dont les opérateurs sont des grands acteurs du secteur privé, monopolise un bon nombre de branches industrielles, essentiellement au niveau des importations de produits de grande consommation et de la distribution. Notons que les industries privées dirigées par cette caste

« bourgeoise » ne sont pas, tel que fut le cas pendant la colonisation, le fruit d'inventions industrielles de génie ou d'une constance dans le développement d'entreprises industrielles ou agricoles performantes. Ces industries se spécialisent dans les branches de l'industrialisation légère et sont relativement faibles. La couche bourgeoise tire également le maximum de gains des flux du commerce extérieur, du tourisme, ainsi que de la représentation des firmes multinationales qui entreprennent des activités dans le monde arabe³⁹.

Les entrepreneurs, nouveaux millionnaires ou hommes d'affaires formant le secteur privé ou la bourgeoisie locale, échappent, en général, à tout prélèvement fiscal, étant donné qu'aucun État arabe n'applique un impôt sur la fortune, et ce, malgré les enrichissements spectaculaires qui sévissent depuis deux décennies. En outre, la bourgeoisie locale jouit d'un pouvoir économique et politique important, de relations privilégiées avec l'administration, et des codes d'investissement établis par les États exemptant d'impôts sur les bénéfices l'investissement dans certains secteurs définis.

Inopportunément, les politiques économiques arabes ont débouché sur la constitution d'un segment protégé de la société oeuvrant de façon acharnée pour le développement de ses rentes de situations. D'autant plus que l'objectif de la fonctionnalité économique du secteur privé, largement soutenu par l'État, consiste à transformer toute occasion de gain économique en situation de rente et de privilège afin que les familles politiques régnautes, la haute bureaucratie civile et militaire et les nouveaux entrepreneurs se partagent les fruits⁴⁰.

Comme le fait remarquer, à très juste titre, Georges Corm :

« On ne s'étonnera pas dans ces conditions que les économies arabes soient très marginales dans le fonctionnement de l'économie mondiale et n'aient acquis aucune capacité compétitive à l'heure de la globalisation des marchés et la libéralisation des échanges internationaux, en dehors du secteur énergétique et pétrochimique. »⁴¹

Nous pouvons ainsi saisir le déséquilibre qui s'est instauré, au cours de la dernière décennie, grâce au potentiel de la bourgeoisie locale, entre un secteur public de plus en plus défavorisé, subissant de plein fouet le poids de la fiscalité, et un secteur privé, vivant dans l'opulence, bénéficiant au maximum des infrastructures construites par l'État pour sauvegarder les intérêts de la classe dirigeante.

Si fortement générateur de gâchis qu'il soit, l'État arabe, à l'ère de la globalisation économique, sort renforcé et demeure le centre sur lequel s'abattent les différentes pesanteurs sociologiques. L'État est loin de concilier la diversité des attentes concrètes qu'exige la cohésion du corps social. Le recul de l'engagement de l'État pour les couches sociales démunies devient flagrant. On renforce l'oubli de la dynamique sociale en tant que chaînon conducteur de l'économie, au profit d'un idéal de modernité de plus en plus instrumentalisé.

Le clivage social que nous venons de déceler, et qui découle des stratégies économiques arabes, révèle l'intrusion de la dimension dialectique dans le corps social arabe. Non que les contradictions sociales aient été atténuées par la promotion du secteur privé dit « bourgeoisie locale », mais elles s'accroissent et débouchèrent sur une configuration nouvelle : sous les dehors d'une urbanisation moderniste sans précédent, l'agencement structurel

du corps social arabe se complexifie et débouche sur une minorité dominante et des masses populaires laissées, avec ses diverses couches sociales, à la dérive. L'écart entre la dynamique économique et la dynamique sociale s'installe définitivement pour devenir la caractéristique structurelle de la société arabe à l'aube du nouveau millénaire. Il prend de l'ampleur dans un contexte local et universel plus confus, où les phases historiques s'entremêlent et où les masses populaires arabes sont plus exclues que jamais.

Ce portrait social que nous venons de brosser n'est autre que le développement fécond d'une fonctionnalité étatique despotique, avec ce correctif capital que la dialectique sociale reste prisonnière d'un schéma structurel profond et ne saurait échapper à son emprise. Sinon, comment expliquer le déploiement de ce schéma unipolaire de direction du corps social? Inversement, seule la réussite de la société arabe future à fonder un équilibre délicat, mais rigoureux dans la composition du schéma social, pallierait le fossé grandissant que nous venons de décrire.

Après avoir consacré la troisième séquence discursive à la question de la bourgeoisie locale arabe, le débat déplace son champ d'observation et d'analyse du contexte économique au contexte culturel de la globalisation. La théorie du choc des civilisations constitue l'élément discursif fondamental de la dernière sous-séquence du débat. Nous traiterons, dans le cadre de ce niveau particulier du débat, de l'examen et de la critique de cette théorie afin de dresser une image significativement particulière de l'arabité et de ses sociétés sous l'angle de la globalisation.

3.2 Niveau particulier du débat

La spectacularisation du support littéraire *Globalisation and the Middle East* ne saurait aboutir à ses fins sans consacrer la dernière tranche de la temporalité discursive du débat à la problématique du choc des civilisations de Samuel P. Huntington. Initiant cette dernière séquence duelle, l'animateur demande aux invités de commenter l'extrait suivant de l'article de Toby Dodge et Richard Higgott :

« [...] Samuel Huntington's "clash of civilizations" thesis is an attempt to deal with the opposition to globalization and its rationalist liberal philosophy. Huntington's thesis has been widely criticized for its pessimistic if not paranoid conclusions. It is certainly simplistic and highly problematic, both in its use of evidence and in its understanding of the cause and effect of modernity. But his work offers an example of how those promoting globalization perceive Middle Eastern and Islamic culture »⁴².

Prenant la parole, l'invité, Nadim Shehada, se prononce ainsi :

« Les auteurs des neuf articles composant le livre proposent chacun sa propre conceptualisation du processus de la globalisation [...]. Ceci nous semble intéressant et demeure, à notre avis, le plus grand avantage du livre.

Toutefois, nous nous opposons à la distinction que ces auteurs tentent d'insinuer entre la vision des pays développés et ceux sous-développés concernant la globalisation. Car actuellement, l'élément démographique est très important [...].

Il existe un grand mouvement d'échange culturel en Europe, voire une sorte d'intégration de toutes les populations [...]. »⁴³

Cependant, Dr Nassif Hatta enchaîne comme suit :

« Nous approuvons le discours de M. Shehada. L'important également, c'est comment se positionner ou plutôt se repositionner pour participer au processus de la globalisation [...].

Nous estimons que le problème ne se limite pas à la présence ou l'absence du processus. Celui-ci est un fait accompli.

Ceux qui sont aujourd'hui contre la globalisation, comme c'est le cas en Europe et ailleurs dans le monde, sont déjà "globalisés". Mais ils s'opposent à la globalisation sauvage qui abolit les frontières économiques, politiques, sociales et culturelles [...]. »⁴⁴

En dépit de la précision et de la clarté de la question de l'animateur, ayant pour but de circonscrire la thèse du choc des civilisations à la lumière de l'extrait de l'article de Dodge et Higgott, les discours des invités ne font aucunement allusion à la thèse évoquée. Nous sommes d'accord avec M. Shehada sur le fait que les articles du livre appréhendent différemment le concept de globalisation et que chaque auteur en fournit une conceptualisation différente. Cependant, ceci ne peut pas servir de prétexte pour composer un discours qui excelle dans la mystification du concept et de ses dérivés. Il en est de même pour Dr Shehada qui évite d'aborder, tout au long de la séquence discursive, la thèse en question. À la lumière de l'article de Dodge et Higgott, et de leur citation évoquée par l'animateur, nous nous pencherons, dans le cadre du niveau particulier du débat, sur l'analyse de la thèse du choc des civilisations élaborée par Huntington, ainsi que sur ses effets sur le Proche-Orient, en général, et le monde arabe, en particulier.

Au moment où le capitalisme triomphe plus que jamais sous les étiquettes du libéralisme ou de la globalisation annonçant le mieux vivre de l'humanité, les sociétés arabes souffrent des méfaits des stratégies d'effacement socioéconomiques opérées par les régimes au pouvoir. Parallèlement, la scène culturelle du Proche-Orient semble être une jungle qui engendre des perceptions et des sensibilités contradictoires et explosives. La perception fragmentée et

chaotique du Proche-Orient dans la conscience politique de l'Occident, comme dans celle des sociétés proche-orientales, est prisonnière de deux types de contraintes qui focalisent toute l'attention, intensifient les malentendus et attisent les passions : l'islamisme radical, et la binarité islam/Occident promue par la thèse du choc des civilisations. Comme nous allons tenter de le montrer, ces deux contraintes se renforcent et se complètent mutuellement pour forger une vision figée et pessimiste de l'arabité, de l'islam et de cette région du monde.

La première contrainte découle de l'effervescence de l'islamisme radical sur le sol arabe et régional. Au nom d'une lecture politique radicale des référents islamiques, celui-ci propage une idéologie de combat, elle-même antidémocratique, mêlée à un discours anti-occidental dément. Par conséquent, les sociétés arabo-musulmanes assistent à la naissance d'une forme virulente d'identité politico-religieuse. Invoquant des valeurs – soit celles de la religion, de la tradition culturelle (où l'islam occupe une place considérable), ou de la nation exaltée –, cette construction identitaire est l'œuvre de stratégies politiques conjoncturelles d'acteurs locaux qui, sous le slogan du règne de la sagesse de Dieu sur terre, visent la conquête du pouvoir et le maintien de pratiques autoritaires, cette fois-ci au nom de la foi divine.

Toutefois, il convient de prendre en considération les causes de l'effervescence de tels mouvements. Et ce, même si le besoin de reconnaissance de cette forme virulente d'identité politico-religieuse que l'islamisme radical

réclame prend des ampleurs néfastes sur les plans régional et international. Tel que l'expriment fort bien Dodge et Higgott :

« In fact, the rise of Islamic radicalism can be explained in part not by the rejection of modernity but by the failure of regimes to deliver on their promises of economic development. [...]. The result has been cynicism and resentment towards incumbent regimes and a rise in support for the Islamic opposition. To portray this as a movement against modernization itself is to misunderstand its genesis and motivation. It is the expression of anger directed against what is seen as the failed policies and corruption of unrepresentative regimes. This is often combined with arguments against the hypocrisy of the West in its dealings with Israel or against the perceived dominance of the United States in the region. »⁴⁵

Autrement dit, l'absence de systèmes locaux de pouvoirs politiques équitables, homogènes et légitimes, capables de faire émerger un consensus historique sur l'identité des sociétés arabes, de promouvoir un développement économique consolidant le corps social, est à l'origine de l'expansion de l'islamisme radical. Immanquablement, ce dernier ne se manifeste que là où il trouve un terreau fertile, c'est-à-dire là où les régimes impopulaires, injustes et autoritaires ont créé les conditions favorables à la propagation de tel mouvement.

Par l'usage de la religion comme vecteur d'identité et comme prétexte aux convulsions d'un intégrisme régressif et agressif, les islamistes radicaux ont contribué, de leur part, à émettre un jugement, sans nuances ni recours, sur l'incapacité du sujet musulman à s'élever et à faire œuvre de progrès et de civilisation. Ce jugement est devenu irrévocable par l'action de la deuxième contrainte qui resserre l'étau sur les sociétés arabo-musulmanes, musulmanes et

proche-orientales, à savoir : la perception occidentale du Proche-Orient. Exclusivement axée sur l'islam, celle-ci a mis en place une vision fondatrice d'un ordre du monde binaire. L'Occident est la source du bien, du progrès, de la modernité, du raffinement et de la civilisation. L'islam, dont le modèle se trouve chez les Arabes, est l'incarnation de la barbarie, de la brutalité, de l'anarchie, du terrorisme : bref, de l'obstacle du mal face au triomphe du bien. Alimentée par les manœuvres « divines » entreprises par les acteurs de l'islamisme radical, la perception du Proche-Orient, dans la conscience politique occidentale, forge les bases d'une stigmatisation de l'islam et de l'arabité, fondus tous les deux en un même sujet historique.

Désormais, un match se joue sur l'échiquier planétaire dans lequel l'Occident et l'islam seraient des adversaires. Un filet dense de clichés et de préjugés enserre l'islam et, par conséquent, l'arabité, de partout, en Orient comme en Occident. Notons que dans ce match imaginaire, miroir de bien des réalités vécues, la conscience d'arabité est bien du côté de l'islam. Le sentiment d'une communauté de sort plus immédiate, dictée par la religion, la langue et l'histoire est revifié. Certes, la centralité du fait israélien et le sentiment d'être à la merci d'un « cowboy planétaire », qui mène la « guerre contre le terrorisme » aussi bien en Afghanistan qu'en Irak, et qui tire plus vite que son ombre, a beaucoup contribué à stimuler cette vision. Derrière les sentiments, donc, une nécessité : contenir l'unique gendarme du monde, en l'occurrence les États-Unis.

En contrepartie, la montée en puissance des mouvements islamistes et l'agitation des événements qui surviennent au Proche-Orient, en général, et dans le monde arabe, en particulier, ont provoqué cette exotisation de « l'Autre » musulman et surtout arabo-musulman. L'islam, supposé dicter tous les comportements des peuples de cette région, devient le point focal du regard méprisant de l'Occident vis-à-vis des Arabes. Ceux-ci deviennent prisonniers de l'approche binaire Occident *versus* islam, caractérisant le nouvel ordre mondial.

C'est à cette tâche que s'attaquent les prochaines pages de notre analyse en tentant de démystifier la posture intellectuelle du choc des civilisations de Samuel P. Huntington. Renforcée, sept ans plus tard, par les événements du 11 septembre 2001, cette thèse a fait surgir, depuis son apparition sur la scène intellectuelle et médiatique, des fantasmes et des peurs des deux côtés de la Méditerranée.

Articulée au goût du jour des conditions géopolitiques mondiales, suite à l'effondrement de l'URSS et à la consécration des États-Unis comme la plus grande puissance de l'histoire, la thèse du choc des civilisations prétend fournir la clé d'interprétation du monde qui se dessine à l'ère de la globalisation économique. Le paradigme incontournable des relations internationales, proposé par Huntington, postule que les plus importants conflits menaçant l'humanité verront le jour le long des fractures culturelles qui séparent présentement, selon lui, sept grandes civilisations : l'occidentale, l'islamique, l'orthodoxe, la chinoise, l'hindoue, la japonaise et la latino-américaine. Le

deuxième temps fort de la thèse de Huntington est l'analyse qu'il fait de la coalition de ces civilisations contre l'Occident et, notamment, ce qu'il appelle l'alliance islamico-confucéenne. En s'appuyant sur des éléments réels de la politique extérieure de la Chine, cette idée stipule que pour détrôner l'Occident, le monde chinois s'alliera avec le monde islamique. Gommant l'effet des déterminants économiques et géopolitiques dans la figuration contemporaine de l'islam, l'idée-force de la thèse de Huntington préconise un affrontement de type religieux, une guerre de civilisations dont les protagonistes seront l'Occident chrétien et l'islam.

L'alliance islamo-confucéenne repose, chez Huntington, sur les échanges de technologie militaire et nucléaire entre la Chine et un certain nombre de pays arabes et musulmans, dont l'Irak, la Syrie, la Libye, l'Algérie, le Pakistan et l'Iran. L'auteur souligne que :

« La prolifération des armements est le domaine dans lequel la filière islamo-confucéenne a été le plus développée et la plus fructueuse concrètement, la Chine jouant un rôle central dans le transfert d'armes conventionnelles et non conventionnelles à de nombreux États musulmans. »⁴⁶

Ne faudrait-il pas signaler, de premier abord, que les pays arabes et musulmans tentent de se procurer des technologies nucléaires auprès d'autres pays que la Chine? En effet, parmi les éléments principaux sur lesquels s'appuie la thèse de Huntington dans sa démarcation absolue entre l'Occident et les autres nations qu'elle lui oppose, est celui de l'appropriation des armes nucléaires. Selon l'auteur, l'Occident, de par sa civilisation et sa sagesse a le

droit de posséder de telles armes, alors que les autres nations sont, en définitive, indignes de cette confiance et ne peuvent donc en posséder. La preuve du caractère perspicace de l'Occident, c'est qu'il cherche à limiter la possession et l'accumulation de ces armes et il en fait une mesure internationale, tandis que les membres de la filière islamo-confucéenne cherchent à s'en procurer et à en mettre au point.

Dans l'absolu, il n'y a aucun doute, dans notre esprit, que l'interdiction de la prolifération des armes nucléaires est une nécessité humaine qui fait preuve de civilisation supérieure. Par contre, il y a là une défaillance épistémologique qui prouve que la logique du promoteur du choc des civilisations est erronée. Car il appuie la possession d'armes nucléaires par l'Occident alors qu'il s'oppose au même constat quand il s'agit d'autres pays et avec, comme fausse allégation, que l'Occident n'en a pas eu recours. Que dire alors de Hiroshima, de Nagasaki, et aussi de l'Irak qui n'a pas utilisé les armes chimiques et bactériologiques qu'il a été accusé de posséder, ni pendant la guerre du Golfe, ni lors de la guerre menée par les États-Unis contre ce pays en mars 2003, sous prétexte de fabriquer et de posséder de telle armes? Il s'agit donc, pour Huntington, de pays n'inspirant pas confiance, parce qu'ils ne s'apparentent pas aux nations civilisées... et sont donc adversaires de l'Occident sensé et civilisé.

Alors que les civilisations sont plutôt des constructions historiques représentatives en perpétuelle mutation et réappropriation, Huntington pose la permanence et la fatalité des conflits entre les grandes civilisations et religions

comme le seul paradigme capable de déchiffrer le monde de l'après-Guerre froide. Dans un deuxième temps, il circonscrit le champ de confrontation entre les civilisations autour de la binarité Occident/islam. Dans une perspective d'opposition absolutisée, l'auteur conçoit comme suit les relations entre l'islam et l'Occident :

« Le problème central pour l'Occident n'est pas le fondamentalisme islamique. C'est l'islam, civilisation différente dont les représentants sont convaincus de la supériorité de leur culture et obsédés par l'infériorité de leur puissance. Le problème pour l'islam n'est pas la CIA ou le ministère américain de la défense. C'est l'Occident, civilisation différente dont les représentants sont convaincus de l'universalité de leur culture et croient que leur puissance supérieure, bien que déclinante, leur confère le devoir d'étendre cette culture à travers le monde. Tels sont les ingrédients qui alimentent le conflit entre l'islam et l'Occident. »⁴⁷

Tout d'abord, il convient de s'interroger sur la pertinence même de la formule binaire Occident/islam, intensément déployée par l'auteur. Utilisée d'une manière antagonique, cette binarité est impropre. Car elle confronte une religion perçue comme un système clos, monolithique, homogène, sans tenir compte de l'extraordinaire complexité et diversité qu'elle comporte, et un espace culturel, géopolitique, géoéconomique et géomonnaire immense, lui-même infiniment divers et complexe. De plus, cette binarité antinomique soustrait de la perspective historique l'islam en tant que composante essentielle de la culture européenne. L'islam, entendu comme religion et héritage civilisationnel, n'a-t-il pas contribué et ne contribue-t-il pas toujours à l'histoire politique, intellectuelle, sociale, religieuse et artistique de l'Europe et de

l'Occident? Peut-on oublier que le territoire de l'Andalousie mémorise encore l'éclosion d'une splendide période historique de la culture européenne?

En effet, l'Histoire reconnaît encore que l'Andalousie fut l'un des rares lieux européens abritant une civilisation raffinée dont l'épanouissement est dû principalement à l'œuvre de l'un des sommets de la mystique musulmane, le célèbre juriste, médecin et philosophe cordouan Averroès (Ibn Roshd) et aux écrits du grand philosophe et théologien Maïmonide Ibn Maïmoun. On ne saurait construire l'identité culturelle de l'Europe sur le rejet d'une part de son récit historique élaboré au Sud et à l'Est (particulièrement le somptueux héritage arabo-islamo-andalou dont Cordoue, Tolède, Grenade, Séville ou Palerme, à titre d'exemple, témoignent jusqu'à nos jours, de superbes traces architecturales, littéraires, philosophiques, musicales, etc.).

En érigeant la formule antinomique Occident *versus* islam, le paradigme du choc des civilisations ne tient aucunement compte de telles nuances historico-civilisationnelles. Dans une telle perspective analytique, l'islam est confondu sciemment avec l'islamisme radical (concept politico-religieux dont l'objectif ultime étant d'instaurer le règne de Dieu sur terre). L'islam, en tant qu'identifiant religieux, serait en passe de se substituer à l'ancien péril communiste pour s'ériger en ennemi absolu de l'Occident démocratique et libéral. Ces prises de position acharnées sur l'islam n'estiment pas à leur vrai mérite toutes les valeurs humaines que l'islam comporte en tant que religion monothéiste, tout en ignorant la diversité, la complexité et la richesse des sociétés où il se trouve majoritaire.

La rigidité et l'immobilisme de la construction fantasmée résultant de la vision binaire Occident/islam nourrit, du côté gauche de la Méditerranée, un imaginaire collectif imbibé de préjugés et d'images stéréotypées. Dans le fonctionnement de cet imaginaire – qui puise sa source loin dans des événements historiques tumultueux entre islam et Occident, depuis la cassure irrémédiable des Croisades jusqu'à la guerre du Golfe, sans oublier les guerres de colonisation – l'Autre, qui se trouve au cœur du déploiement de cet imaginaire, prend souvent l'image du musulman insolite et menaçant. En raison de l'exacerbation de la spécificité de l'identifiant religieux que cet imaginaire provoque, le musulman est simultanément assimilé à l'intégriste fanatique et terroriste. Et étant donné que l'islam est la religion majoritaire des Arabes, ces glissements de sens aux effets ravageurs ne manquent pas d'inclure l'Arabe dans le cadre de cette image fantasmée du musulman.

Sur le même plan, nous ne pouvons pas nier que des événements terroristes viennent renforcer cette assimilation : des groupuscules manipulés déposent des bombes dans le métro parisien, des attentats terroristes se produisent au Caire, à Alger ou à Riyad, un présumé Ben Laden fait écrouler les tours du World Trade Center... Et l'on ne manque pas de confondre et d'amalgamer islam, islamisme radical, fondamentalisme, arabité, intégrisme et terrorisme.

Aux yeux des orientalistes et des islamologues, la raison principale de cette assimilation contemporaine et de cette vocation donnée à l'islam d'être l'identifiant majeur et commun des peuples qui lui adhèrent semble être la

présupposée influence de la religion musulmane sur le pouvoir et les comportements individuels et collectifs, et donc, l'évidence, dans la perception occidentale, de l'impact de l'élément religieux qui serait le déterminant exclusif interne de toute la conduite des musulmans. Dans la préface de l'ouvrage *Le prophète et pharaon*⁴⁸, Bernard Lewis, dont la pensée est particulièrement représentative de l'orientalisme et de l'islamologie contemporains, écrit :

« Le niveau de foi et de pratique religieuse dans les pays musulmans, beaucoup plus élevé que celui des autres religions, est sans doute une donnée de la situation, mais il ne l'explique pas à lui seul. Il faut plutôt chercher la différence dans les origines mêmes de ces diverses religions, dans la relation étroite et essentielle entre la religion et la politique, la foi et le pouvoir, qui n'a pas d'équivalent hors de l'Islam. »⁴⁹

D'autre part, dans son approche divisant les civilisations en blocs isolés ou unités permanentes et structurées, Huntington accorde à la notion de civilisation une dimension majeure d'identité culturelle pérenne calquée sur l'identifiant religieux, et se répercutant unilatéralement sur les individus et les groupes sociaux et fixant tous leurs comportements. En réalité, l'approche récente de l'histoire nouvelle, en prenant pour point de départ les modèles civilisationnels, dont la *Grammaire des civilisations* de Fernand Braudel est la meilleure illustration, était déjà prépondérante dès le début du XIX^e siècle dans l'observation historique de l'Orient⁵⁰. En dépit des bonnes ou des mauvaises intentions des promoteurs de cette approche, celle-ci appelle, tel que l'affirme Denis Retaillé, à un « [...] substantialisme déjà bien préparé par les stéréotypes

de la description... une Histoire qui trouve sa preuve par le décalque d'une nature immanente »⁵¹.

En effet, Huntington emprunte à Braudel la notion de « l'Islam et le monde musulman »⁵² pour élaborer sa théorie du choc des civilisations. Dans sa catégorisation des civilisations, Huntington présuppose une solidarité prioritaire entre membres d'une même civilisation. Cette affirmation transversale qui enveloppe la thèse de Huntington sert d'argumentaire implicite et explicite pour concevoir et prédire l'unité de « l'Islam et du monde musulman » vis-à-vis de leur ennemi historique : l'Occident.

Contrairement aux affirmations de Huntington, il nous est difficile de constater une solidarité primordiale entre les membres d'une même civilisation, surtout concernant l'exemple sur lequel se focalise d'ailleurs Huntington, celui du monde musulman. La rétrospective historique nous invite à se défaire des analyses sommaires. Les rivalités internes affectent gravement, depuis les années soixante, les relations entre les pays musulmans ou arabo-musulmans. Plusieurs conflits ont opposé des États musulmans : la guerre Iran-Irak (1980-1988) en est le modèle dramatique. Pendant cette guerre, où les musulmans iraniens et irakiens s'entretuaient, les sunnites et chiites irakiens combattaient les iraniens chiites, et, encore, l'Iran n'accordait aucun appui aux chiites irakiens. Même lorsqu'il s'agit de la guerre du Golfe, aucun État musulman n'a soutenu l'Irak. Cependant, la quasi-totalité des États musulmans ont adhéré à la fameuse « coalition contre Saddam Hussein ». Cette guerre a également témoigné d'un important clivage entre les différents pays arabes, qui se sont

divisés entre pays pro-occidentaux et pays pro-irakiens. Les alliances se sont faites en fonction de critères politiques et géopolitiques. Autre exemple : loin de s'apparenter à une quelconque unité et solidarité des musulmans contre l'Occident, les stratégies d'alliances et de contre-alliances appliquées par les factions afghanes relèvent davantage de logiques ethniques que de logiques islamiques ou idéologiques.

Pour se défaire de cette perception réductrice de l'islam, il est plus que jamais nécessaire de se tenir à distance de tout prophétisme. Il incombe d'y incorporer les données géopolitiques explicatives susceptibles de déchiffrer l'attitude des différents acteurs engagés dans des conflits (nationaux, régionaux ou internationaux), et qui s'apparentent de loin avec une quelconque guerre de religions ou guerre de civilisations. Car nous pensons que, bien que le comportement des acteurs engagés dans les différents conflits soit inscrit dans un contexte socioculturel donné, il cache derrière lui une logique éminemment politique et géopolitique.

Certes, en ce début du nouveau millénaire, les structures psychocollectives générées par le fait de l'appartenance à une identité collective, à une religion ou à un nationalisme font l'objet d'une survalorisation; elles constituent des ressources idéologiques structurantes, des thèmes de manipulation et de mobilisation politiques majeurs. En l'occurrence, l'identificateur religieux amplifie le caractère largement imaginaire des constructions d'images de communautés ethniques, nationales et religieuses. Le grand succès des thèses culturalistes repose, de nos jours, en grande partie sur la

reconstruction des identités et des communautés à partir du référent religieux. De toute évidence, ces thèses sont redoutables pour plusieurs raisons. À titre d'exemple, une grande « fixité du logement »⁵³, selon l'expression de Gérard Leclerc, réifie la notion de civilisation en la réduisant à une identité permanente et inaltérable, anhistorique et intemporelle.

De même est contestable l'extrapolation idéologique selon laquelle les déterminismes culturels ou religieux suffisent à eux seuls pour figer en opposition deux modes de vie, deux conceptions fondamentalement différentes du statut philosophique et juridique de l'être humain à savoir : l'islam et l'Occident, afin de dégénérer fatalement en conflits sanglants. Dans son très bel ouvrage *L'illusion identitaire*, le politologue français Jean François Bayard⁵⁴ critique la montée des « songes » identitaires. Il montre comment ceux qui croient dans la permanence figée des cultures censées exprimer de façon essentialiste « l'âme des peuples » se trompent lourdement. Car c'est paradoxalement cette idée même de culture pérenne, immuable, figée dans le temps et dans l'espace qui constitue un obstacle à l'assimilation de la dimension culturelle de l'action politique.

L'identité culturelle est souvent illusoire, car, en effet, chaque identité est une construction symbolique de différenciations et d'actions différentielles. « Pas d'identité sans mutabilité »⁵⁵, sans invention permanente, sans réutilisation et réinterprétation des fragments du passé et de la « tradition » au service de la constellation culturelle, sociale et politique de la collectivité. Et puisque « l'identité est transformable et transformée »⁵⁶, nous postulons, avec

Bayart, qu'il n'y a pas d' « identité naturelle » qui s'impose aux individus et aux collectivités par la force des choses : « [...] il n'y a que des *stratégies identitaires* rationnellement conduites par des acteurs identifiables »⁵⁷. Par conséquent, aucune culture n'est sujette au monolithisme ou à l'unanimité. Et un acteur peut procéder à partir des caractéristiques identifiables de sa propre culture pour échapper à la simplification, à la réduction à néant de son existence, innover et se lancer dans le futur. La culture n'est pas une réalité intelligible, une chose en soi, qui s'érigerait comme telle, mais un devenir. Production innovante et à la fois permanente, la culture est une construction où s'entremêlent le présent, le passé et le futur – ou plus scrupuleusement, la réinvention permanente du passé et de la tradition serait un gage indispensable pour faire face aux défis de la modernité et de la globalisation aussi bien économique que culturelle. Ainsi, le « choc des civilisations » échappe à toute fatalité, et il s'avère malheureux de supposer que l'humanité est menacée par l'entrechoquement de « totalités culturelles ».

Face aux discours pléthoriques et médiatisés préconisant des stratégies des « replis identitaires » – pour reprendre le titre de l'ouvrage de Aberrahim Lamchichi⁵⁸, et axés principalement sur le retour de la religion, le réveil de l'islam, la revanche de Dieu – également titres de récents best-sellers, déployant tous une dramatique articulation du religieux comme modèle d'organisation de la collectivité, comment éviter de ne pas succomber à une conception linéaire de l'identité?

Il faut tout d'abord signaler que de telles appréhensions identitaires, assignant aux groupes humains des pseudo-références traditionnelles ou historiques censées être fondées sur un substrat culturel stable et immuable, invitent à la crispation de l'image collective du groupe en faisant de lui un stéréotype qui meuble les imaginaires et nourrit les préjugés. L'alternative réside dans une conception plus généreuse et plus ouverte de l'identité qui, en prônant le dialogue interculturel, appréhende l'individu à partir de ses appartenances multiples. Une logique identitaire dont le souci consiste, tel que l'exprime Abderrahim Lamchichi, à appeler l'individu à :

« [...] renouer avec ses multiples « *traditions vivantes* » – car, en effet, toute tradition revivifiée, toute identité assumée, est structurante –, mais surtout à faire en sorte que l'identité soit d'abord *ancrée dans le présent, insérée dans la modernité*, impliquée dans les défis et les contraintes de son époque, et projetée dans un futur que l'individu – acteur engagé dans l'histoire, non spectateur passif – pourrait tendre à maîtriser »⁵⁹.

Indubitablement, la (re)traduction et la (ré)interprétation permanente des traits culturels constituent la toile de fond de cette logique identitaire. Ainsi que l'écrit Alain Touraine :

« Pour communiquer, il faut être différent mais aussi parler la même langue. C'est pourquoi l'idée de minorité a pris une telle importance. Une minorité veut être reconnue dans sa différence, mais elle reconnaît aussi démocratiquement la loi de la majorité. Les institutions doivent protéger et renforcer l'effort de chacun pour constituer sa singularité; elles doivent respecter les droits culturels [...]. À condition, bien entendu, de reconnaître aux autres le droit qu'on réclame pour soi-même [...]. L'objectif doit être la communication interculturelle, c'est-à-dire la reconnaissance pour tous du droit de tous pour combiner, chacun de manière différente, la participation au monde des techniques et de l'économie avec la réinterprétation ou la défense d'une culture. Aucune action collective ne peut avoir d'effet libérateur à

l'échelle nationale et/ou internationale si elle ne s'inscrit pas dans cette revendication des droits culturels. »⁶⁰

L'essence constitutive d'une telle appréhension serait d'inscrire dans la durée de l'espace-temps universel, non seulement les appartenances multiples formant l'identité de l'individu et de sa collectivité, mais également « la vitalité obstinée des cultures en mouvement », suivant les expressions de Nicole Lapierre. La dimension individuelle et socioculturelle de cette dynamique identitaire décrite par Touraine pose la question de la conciliation de la diversité culturelle du monde afin d'aboutir à l'enrichissement des individus et des groupes humains, non à la « stigmatisation », ou à la « fragmentation », ou encore à la « diabolisation », comme le craignent les adeptes du « repli identitaire » et du « choc des civilisations ».

Comme on s'est efforcé de le montrer plus haut, la posture culturaliste et la démarche essentialiste que Samuel P. Huntington a popularisées à l'échelle universelle sont, à maints égards, sinon périlleuses, du moins erronées. En remettant en cause les déterminismes et les pérennités jalonnant cette démarche, nous avons tenté d'explorer le terrain de l'Altérité occidentale. Pour que notre démarche soit plus ou moins exhaustive, il nous semble important de procéder à une brève relecture de la pensée de Bertrand Badie, qui nous offre une possibilité de conceptualiser l'Autre dans les imaginaires occidental et musulman.

En l'occurrence, Bertrand Badie⁶¹ distingue précisément trois formes d'Altérité : l'altérité *imaginée* (ou *fantasmée*), l'altérité *stratégique* et l'altérité

méthodologique. Source de comportement construite en fonction de stéréotypes, de préjugés et de présupposés, *l'Altérité imaginée* est celle, par exemple, qui œuvre à ériger l'islam en objet de fascination ou de peur-répulsion violente. *L'Altérité stratégique* intervient indubitablement dans la conduite des acteurs, surtout dans les moments de tension, de crises et de conflits. Elle offre à ces acteurs les circonstances favorables pour imposer des ordres, s'affirmer ou s'ériger en victime. Généralement, cette construction offre une image démonisée de l'Autre. À titre d'exemple, les partis xénophobes en Europe traitent l'Arabe et le musulman d'étrangers barbares, foncièrement irréductibles dans leur spécificité. C'est le cas également des islamistes qui maudissent l'Occident et le diabolisent en le traitant d'irréligieux, d'injuste et d'impie.

À ce stade, il est intéressant de souligner que la création continue, entreprise par l'imaginaire occidental forgeant le mythe de l'unité et de la solidarité du monde de l'islam et de la rigidité monolithique de sa doctrine, s'est finalement avérée le meilleur argumentaire que certains mouvements radicalistes musulmans puissent déployer pour leur propre compte. L'œuvre intelligible de la posture culturaliste et essentialiste, confirmant le caractère irréductiblement univoque et différent de l'islam, a validé involontairement le fondamentalisme islamique et sa rhétorique de l'Authenticité (*Al Assalah*) (qui constitue le stratagème de la pensée des mouvements islamistes radicaux), justifiant et légitimant ainsi leur orientation anti-occidentale.

Ainsi l'identité est *stratégique* et porteuse d'une conception humaniste *a priori* supérieure. Car « elle est composée par soi et par l'Autre, par une

interaction complexe de volonté qui se nourrissent l'une de l'autre et qui pèsent ainsi directement sur l'organisation des rapports internationaux »⁶². Elle manifeste une étonnante complicité des protagonistes qui se traduit, d'un côté, par une volonté d'hégémonie, par une vive opposition, et de l'autre côté, par une volonté de former un contre-pouvoir.

À la différence des deux premières formes d'Altérité, l'*Altérité méthodologique* est l'œuvre de chercheurs objectifs et désintéressés qui manifestent le « [...] respect de l'Autre en reconnaissant que toute différence n'implique pas hiérarchie et que les valeurs universelles ne peuvent être forgées que par une élaboration réellement collective impliquant l'humanité entière »⁶³. Elle se fonde, dès lors, sur une démarche comparative stipulant une lecture perspicace de l'histoire, prenant scrupuleusement en considération le vécu de l'Autre et la particularité de son récit sociohistorique.

En principe, Badie insiste sur le fait que la *déontologie du comparatisme* n'est pratiquement admissible que si elle se distingue nettement de l'Altérité *imaginée* et *stratégique*. Dans ce contexte, l'auteur écrit : « [...] la comparaison ne doit reposer sur l'hypothèse d'un monde musulman unifié, ni sur celle d'un essentialisme islamique, ni davantage sur celle d'une culture pérenne »⁶⁴. Par conséquent, on évitera de tomber dans les pièges de généralisations irréductibles confondant subrepticement islam et islamisme radical, nation islamique avec arabité, ou islam et arabité, délaissant les chrétiens arabes et oubliant que la grande majorité des croyants vit sur des terres non arabes.

Soulignons que Badie alloue à la déontologie du comparatisme l'effort de distinction entre les histoires dont la diversité ne peut que mener à des expériences, des trajectoires, des productions institutionnelles variées, mais qui ne sauraient ôter à l'individu sa volonté de critique de la tradition, sa capacité d'initiative et de réinvention d'autres formes de son vécu. Dans cette perspective, se dénouent les éléments initiaux des constructions identitaires fantasmées et stratégiques où l'Autre apparaît à la lisière de l'être et du non-être. Quand Badie réitère que rien ne se fait « sans invention à la première personne », il met en exergue la capacité de l'individu à agir sur les principes qui organisent sa propre histoire, autant pour se distinguer et s'expérimenter dans la découverte de l'Autre que pour se définir autrement dans son miroir.

Ainsi, nous pouvons conclure que l'islam et l'Occident ne sont pas irréductibles. Et qu'un musulman terroriste ne se confond pas nécessairement ni avec un musulman ni avec un arabo-musulman. Ceux-ci sont tous prisonniers de la ghettoïsation de « monde musulman » qui n'est d'ailleurs ni unique ni monolithique; le mythe de l'unité et de la solidarité rejoint celui de l'essentialisme; construction mythique qui appréhende l'islam comme un ensemble de principes singulièrement négatif, importun, dépouillé de toute historicité.

En guise de conclusion, nous pensons que le point faible du dispositif reste, à notre avis, le choix des invités présents dans l'espace télévisable du réseau. Malgré leur statut professionnel, les invités étaient incapables, comme

nous l'avons signalé à plusieurs reprises dans le cadre de la structure profonde du débat, de fournir aux téléspectateurs un discours instructif sur les différentes problématiques traitées dans l'objet-livre médiatisé.

Toutefois, en quête permanente de thèmes dialectiques et spectaculaires, le média télévisuel Al-Jazira se distingue dans la mise en ondes de ses réseaux. Le dispositif médiatico-littéraire de *Le livre meilleur compagnon*, fondé sur la thématique *Globalization and the Middle East*, en est un modèle. Corrélativement, la fonction stratégique de ce dispositif médiatico-littéraire s'inscrit dans le cadre de la stratégie médiatique d'Al-Jazira visant à relayer l'écrit dans la configuration identitaire du corps social.

L'usage du support littéraire *Globalization and the Middle East* a contribué intensément à l'exploration de certains aspects de la crise dans laquelle est plongée l'arabité et qui concerne précisément la compréhension et la qualification théorique de sa constitution socioéconomique et sociohistorique. À ce stade, le dispositif médiatico-littéraire laisse entrevoir que la globalisation, entendue comme processus économique, a mis sur le marché mondial le syndrome identitaire comme pathologie sociale et comme pathologie des relations internationales. Dans le même sens, elle est porteuse de l'exaltation narcissique de l'Occident, reposant sur la dévalorisation de l'Autre, voire sa diabolisation, libérant ainsi une agressivité collective réciproque et illimitée.

Avec l'héritage de l'impérialisme et du colonialisme, avec la globalisation des marchés, avec le « choc des civilisations », la question se pose

de savoir si l'on peut toujours parler d'Occident et d'islam. Évidemment, nous sommes loin encore de l'effacement des frontières imaginaires, mais peut-être prêts néanmoins à sortir des carcans conceptuels qui amplifient la généralisation et oblitèrent la complexité du monde contemporain.

Notes

¹ Pierre Bourdieu, « Champ intellectuel et projet créateur », *Les Temps Modernes*, v.22, n° 246, Paris, 1966/1967, p. 865.

² Pierre Bourdieu, *Questions de sociologie*, Paris, Éd. de Minuit, coll. « Documents », 1980, p. 113-120.

³ Jean Cazeneuve, *La société de l'ubiquité : communication et diffusion*, Paris, Denoël, 1972, p. 15.

⁴ Roger Clause, *Le journal et l'actualité : comment sommes-nous informés du quotidien au journal télévisé?*, Bruxelles, Édition Marabout Université, 1967, p. 16.

⁵ Jean Cazeneuve, *Les pouvoirs de la télévision*, Paris, Éditions Gallimard, 1970, p. 122.

⁶ Gisèle Holtzer, *La page et le petit écran : culture et télévision. Le cas d'Apostrophes*, Paris, Peter Lang, 1996, p. 6.

⁷ *Ibid.*

⁸ De nombreux intellectuels, sociologues, philosophes et autres spécialistes américains et français ont contribué, à travers leur réflexion, à forger le caractère très marqué de la dichotomie terminologique relative au sens du mot « culture ». Citons entre autres : G. Friedmann, M. De Certeau, A. Touraine, R. Williams, J.-F. Lyotard et A. Moles dont les travaux forment le socle de la conceptualisation contemporaine du terme « culture ».

⁹ Edgar Morin, *L'esprit du temps : Névrose*, tome I, Paris, Grasset, 1962, p. 15.

¹⁰ Max Horkheimer et Theodor W. Adorno, *La dialectique de la raison : fragments philosophiques*, traduit de l'allemand par Éliane Kaufholz, Paris, Gallimard, 1974, p. 144.

¹¹ *Ibid.*, p. 130-131.

¹² Hannah Arendt, *La crise de la culture : huit exercices de pensée politique*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1972, p. 263.

¹³ Jean Baudrillard, *La transparence du mal : essai sur les phénomènes extrêmes*, Paris, Galilée, coll. « L'Espace critique », 1990, p. 13.

¹⁴ *Ibid.*, p. 23-24.

¹⁵ Alain Finkielkraut, *La Défaite de la pensée*, Paris, Gallimard, 1987, p. 14.

¹⁶ *Ibid.*, p. 141.

¹⁷ *Ibid.*, p. 143.

¹⁸ Max Horkheimer et Theodor W. Adorno, *op. cit.*, p. 134.

¹⁹ Michel Maffesoli, *Au creux des apparences : pour une éthique de l'esthétique*, Paris, Plon, 1990, p. 15. Par « socialité », Maffesoli désigne « Cet être ensemble désordonné, versatile et

tout à fait insaisissable ». En quête d'une logique dans tout ce qui paraît non logique, l'auteur propose ce terme pour la première fois dans *La conquête du présent : pour une sociologie de la vie quotidienne*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Sociologie d'aujourd'hui », 1979.

²⁰ *Ibid.*, p. 14.

²¹ Gisèle Holtzer, *op. cit.*, p. 41.

²² Pour la définition de ce terme, Voir : Geneviève-Dominique de Salins et Laurence Laemmel, « Une approche chronotaxique de l'interaction dans l'étude d'un genre discursif : Apostrophes – La conversation », *Connexions*, n° 53, 1989, p. 141-157.

²³ Patrick Charaudeau, « Contrats de communication et ritualisation des débats télévisés », in *La télévision : les débats culturels « Apostrophes »*, Paris, Didier Érudition, coll. « Langages, discours et sociétés », n° 7, 1991, p. 25-26.

²⁴ *Ibid.*, p. 27.

²⁵ Toby Dodge et Richard Higgott (éds), *Globalization and the Middle East : Islam, economy, society and politics*, London, The Royal Institute of International Affairs, Middle East Programme, 2002.

²⁶ *Le livre meilleur compagnon : Globalization and the Middle East*, Doha, Al-Jazira, 11 novembre 2002.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ Discours du vice-président américain Al Gore prononcé à l'International Telecommunication Union, Buenos Aires, le 21 mars 1994. Extraits tirés de « Multimédia et communication à usage humain », *Dossier pour un débat*, n° 56, Fondation pour le progrès de l'homme, 1996, p. 78-87.

²⁹ *Le livre meilleur compagnon : Globalization and the Middle East*, *op. cit.*

³⁰ *Ibid.*

³¹ Fred Halliday, « The Middle East and the politics of differential integration », in Toby Dodge et Richard Higgott (éds), *Globalization and The Middle East : Islam, economy, society and politics*, *op. cit.*, p. 37.

³² « Push and Pull », in *Middle East Economic Digest*, 11 janvier 2002, p. 3.

³³ Toby Dodge, « Introduction : 9/11, Islam, The Middle East and Globalization », in Toby Dodge et Richard Higgott (éds), *Globalization and the Middle East : Islam, economy, society and politics*, *op. cit.*, p. 4.

³⁴ Toby Dodge, « Bringing the Bourgeoisie back in : Globalization and the birth of liberal authoritarianism in the Middle East », in Toby Dodge et Richard Higgott (éds), *Globalization and the Middle East : Islam, economy, society and politics*, *op. cit.*, p. 170.

³⁵ *Le livre meilleur compagnon : Globalization and the Middle East*, *op. cit.*

³⁶ René Gallissot, *Maghreb, Algérie : classes et nations*, Paris, Éditions Arcantères, 1987, p. 209.

³⁷ L'absence d'un succès spectaculaire dans les politiques d'ajustement structurel (PAS) appliquées dans le monde arabe met en relief l'échec des États dans la « dynamisation » d'une libéralisation sous haute surveillance par le biais du secteur privé local. *The World Bank Annual Report* souligne que les industries, considérées dans plusieurs pays arabes comme les exploits des stratégies économiques d'extraversion, n'ont réellement pas connu de réussites spectaculaires. Leur moyenne de contribution dans le produit intérieur des pays arabes stagne à environ 10 %, avec des fluctuations variants entre 7 % et 16 % selon les cas. Voir « Middle East and North Africa », in *The World Bank Annual Report*, Washington D.C, N.W, 1996, p. 120-126.

³⁸ Les experts du FMI soulignent, dans un rapport récent sur la performance économique dans la région arabe, que : « After the period of high growth of the 1970s and early 1980s, economic performance languished as policies were insufficient to offset unfavorable developments in the external environment : growth fell, the rate of capital accumulation declined, and the region's domestic saving mobilization faltered. As a result, in comparison to other developing country regions, The Arab region as a whole did not sufficiently exploit the opportunities offered by developments in the international economy, particularly economic globalization », Voir « Arab Economies Face need to achieve higher sustained growth », in *IMF Survey*, International Monetary Fund, vol. 26, n° 13 (juillet), 1997, p. 209.

³⁹ Voir Joseph Bahout, « Les entrepreneurs syriens : économie, affaires et politiques », *Les Cahiers du CERMOC*, n° 7, 1994.

⁴⁰ Voir Georges Corm, « L'aggravation des déséquilibres et des injustices économiques au Proche-Orient », in *Le Monde Diplomatique*, Paris, sept. 1993.

⁴¹ Georges Corm, *Le Proche-Orient éclaté, 1956-2000*, Paris, Éditions Gallimard, 2000, p. 192.

⁴² Toby Dodge et Richard Higgott, « Globalization and its discontents : the theory and practice of change in the Middle East », in Toby Dodge et Richard Higgott (éds), *Globalization and the Middle East : Islam, economy, society and politics*, op. cit., p. 19.

⁴³ *Le livre meilleur compagnon : Globalization and the Middle East*, op. cit.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ Toby Dodge et Richard Higgott, op. cit., p. 23-24.

⁴⁶ Samuel P. Huntington, *Le choc des civilisations*, traduit de l'anglais (États-Unis) par Jean-Luc Fidel et Geneviève Joubain, Paris, Éditions Odile Jacob, 1997, p. 273.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 320.

⁴⁸ Gilles Kepel, *Le Prophète et pharaon : les mouvements islamistes dans L'Égypte contemporaine*, Paris, La Découverte, 1983.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 8.

⁵⁰ Il est important de noter que Fernand Braudel se sert du contexte géographique pour l'identification de toutes les grandes civilisations et désigne chaque civilisation par un identifiant géographique ou un identifiant neutre : civilisation européenne, slave, chinoise, indienne. Toutefois, les seuls peuples qui échappent à la contextualisation géographique déployée par Braudel sont les peuples de religion musulmane. Parlant de « terres et mers d'Islam », le grand historien met la géographie sous la houlette de l'identifiant religieux et inaugure la partie traitant des « civilisations non-européennes » par « l'Islam et le monde musulman ». Nous pouvons dire à ce propos que la caractéristique implicite de l'ouvrage est la capacité du référent religieux à résumer en lui toutes sortes d'autres identifiants, qu'ils soient nationaux, culturels ou linguistiques. Même si la transcontinentalité de l'Islam semble constituer le vecteur de ce choix épistémologique de Braudel, qu'en est-il d'autres religions telles que le bouddhisme et le christianisme marquant différentes civilisations citées dans l'ouvrage? Néanmoins, ce choix n'entrave pas l'auteur de procéder à une description exhaustive et équilibrée des problématiques des États musulmans et d'en faire une étude remarquable en comparaison avec ce qui s'écrit généralement sur l'Islam. Voir Fernand Braudel, *Grammaire des civilisations*, Paris, Arthaud-Flammarion, 1987.

⁵¹ Voir Denis Retaillé, « Faire de la géographie un programme », *Espaces temps Les Cahiers*, n° 66/67, 1998, p. 162. Numéro consacré à l'enseignement de l'histoire et de la géographie.

⁵² Fernand Braudel, *op. cit.*, p. 71.

⁵³ Gérard Leclerc, *La mondialisation culturelle : les civilisations à l'épreuve*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Sociologie d'aujourd'hui », 2000, p. 20.

⁵⁴ Jean-François Bayart, *L'illusion identitaire*, Paris, Fayard, 1996.

⁵⁵ Jacques Berque, « Identités collectives et sujets de l'histoire », in *Identités collectives et relations inter-culturelles*, sous la direction de Guy Michaud, Bruxelles, Éditions Complexes, SPRL, 1978, p. 13.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 14.

⁵⁷ Jean-François Bayart, *op. cit.*, p. 10.

⁵⁸ Abderrahim Lamchichi (dir.), *Les replis identitaires : confluences – Méditerranée*, Paris, Éd. L'Harmattan, 1993.

⁵⁹ Abderrahim Lamchichi, *Islam-Occident, Islam-Europe : choc des civilisations ou coexistence des cultures?*, Paris, Éd., L'Harmattan, 2000, p. 26.

⁶⁰ Alain Touraine, *Comment sortir du libéralisme?*, Paris, Éd. Fayard, 1999, p. 141-143.

⁶¹ Bertrand Badie, « L'Occident et le monde musulman », in Bertrand Badie et Marc Sadoun (dir.), *L'Autre : études réunies pour Alfred Grosser*, Paris, Presses de la Fondation nationale des Sciences Po., 1996, p. 237-250.

⁶² *Ibid.*, p. 245.

⁶³ *Ibid.*, p. 246.

⁶⁴ *Ibid.*

CHAPITRE IV
IDENTITE ET IMAGE DOCUMENTAIRE :
UN ARABE A L'ETRANGER
DANS *RENDEZ-VOUS EN EXIL*

1. *Mawed fi Al Mahjar* ou *Rendez-vous en Exil* : un dispositif autobiographique

Porté par le désir de mise en représentation du lointain, de l'inconnu, de l'exilé, bref, du vécu arabe à l'étranger, Al-Jazira propose à ses spectateurs le dispositif autobiographique *Mawed fi Al Mahajar* ou *Rendez-vous en exil*. Diffusé tous les vendredis à 20 : 30, heure de Doha, 13 : 30, heure de Montréal, *Rendez-vous en exil* est une sorte de documentaire-reportage médiatisant la trajectoire d'un immigrant arabe ayant réussi à se réaliser sur les plans individuel et collectif, au-delà des frontières géographiques de l'arabité. Le *Rendez-vous* qui fera l'objet de notre analyse a été diffusé sur l'antenne d'Al-Jazira le 1^{er} août 2003 avec, pour personnage filmé, l'économiste libanais immigrant au Canada M. Youssef Abdel Haq.

En ouvrant à l'immigrant arabe la voie pour cadrer et mettre en scène son expérience d'immigration, *Rendez-vous en exil* permet la mise en forme d'une épreuve identitaire et se veut garant d'une expression de l'identité arabe vivant à l'étranger. Espace de (re)création et de reproduction de l'expérience inscrit dans les sillons de la médiation télévisuelle, le dispositif autobiographique *Rendez-vous en exil* constitue un lieu de reprise et de production de l'expérience de l'immigration et ainsi d'implication et d'incorporation de l'arabité dans le territoire d'accueil.

Dispositif de mise en récit de soi, *Rendez-vous en exil* consiste à créer une situation médiatique dans laquelle le personnage filmé s'adonne au récit de

sa vie, c'est-à-dire à une description, sous forme narrative, des fragments de l'expérience vécue, en partant d'un thème précis : celui de la trajectoire d'exil. Dans l'espace télévisable de *Rendez-vous en exil*, le personnage filmé tente, par le récit de sa vie, un tissage du disparate vers le cohérent, du subi vers le construit, du hasard vers ce qui fait sens. Une articulation conceptuelle située au cœur même de la démarche autobiographique qui, telle que décrite par Klein et Brackelaire, « [...] part de la diversité et de la multiplicité des expériences et de leurs possibilités de sens et s'attache à en faire émerger une certaine homogénéité »¹.

À travers cette nouvelle forme de communication narrative mobilisant l'autobiographie, *Rendez-vous en exil* suscite une mise en forme de liens, la création d'un réseau de sens. La fragmentation de l'expérience que le personnage filmé fait de lui-même, de sa vie personnelle et sociale, donc de son identité, est un des traits spécifiques de ce dispositif qui déploie une combinatoire d'opérations médiatiques en vue de lier, sur le plan collectif, ces fragments d'identité. Le pari est donc d'indiquer que ce qui se joue dans ce dispositif est susceptible d'éclairer ce qui est en jeu ailleurs. L'objet du chapitre? Partir de l'image, des images sonores, des images sonorisées. Ne pas chercher seulement en elles illustrations, confirmations, ou démentis, mais les considérer telles quelles tout en faisant appel à d'autres savoirs pour mieux les saisir. Nous pouvons espérer ainsi comprendre non seulement le documentaire en question mais surtout la réalité qu'il figure.

Dans les pages qui suivent, le documentaire-reportage *Rendez-vous en exil*, qui s'apparente à un court métrage médiatisant la trajectoire de l'immigrant libanais Youssef Abdel Haq, n'est pas considéré d'un point de vue sémiologique. Il ne s'agit pas non plus d'esthétique ou d'histoire du cinéma initiateur du genre documentaire. *Rendez-vous en exil* est observé, non comme une œuvre d'art, mais comme un produit, une image-objet, dont les significations ne se limitent pas uniquement aux horizons de la médiation audiovisuelle. Il vaut par ce dont il témoigne. Ainsi notre analyse, tout en considérant l'œuvre en sa totalité, s'appuie sur des extraits, recherche des « séries », recompose des ensembles afin d'intégrer *Rendez-vous en exil* au monde qui l'entoure et avec lequel il communique nécessairement.

Suivant l'approche théorique de Roger Odin dans ce qu'il nomme un « documentaire intérieur »², nous mettrons en lumière une rhétorique complexe et paradoxale du polymorphisme du JE qui se teinte de différentes colorations pragmatiques : du « JE lyrique yantais » au « JE historique arabe », du « JE historique privé » au « JE historique arabe ». L'articulation interactive de ces différentes polarisations subjectives entre en résonance dans cet espace filmique ambigu afin d'ériger le documentaire intérieur *Rendez-vous en exil* en miroir actif où vient se définir le visage d'une identité culturelle : une arabité exilée qui n'en finit pas de s'interpeller et d'interpeller le spectateur sur une conscience qui se tapit au fond de chacun d'eux. Car l'émotion spectatorielle se construit à travers le sentiment documentaire du « vrai ».

En s'inscrivant dans le vaste ensemble de la production audiovisuelle qui se réfère à un contrat du réel, le dispositif répond à l'un des critères définissant le documentaire : « [...] ce qui fonde le documentaire, c'est que son référent se situe dans le domaine du réel »³. Autrement dit, la question du vrai imprime celle de l'émotion. La croyance en la sincérité du personnage filmé détermine le pouvoir d'action du message. Plus fondamentalement encore, le pouvoir émotif de cet espace filmique se nourrit précisément d'une sorte de « reconstruction identitaire du représenté ». Il situe la prégnance affective à l'intérieur même du pacte de la médiation documentaire, ce pacte qui orchestre le rapport du spectateur au référent.

Dans le cadre de la structure de surface, nous comptons explorer le réseau des différents procédés filmiques déployés par le dispositif autobiographique. Cette phase analytique situe le dispositif autobiographique *Rendez-vous en exil* entre structures fictionnelles et structures documentaires pour ensuite examiner la question du JE autobiographique et sa documentarisation, les statuts du JE lyrique et du JE historique, et l'envahissement de ce dernier par le JE lyrique. Notre démarche analytique vise à circonscrire la mise en représentation du discours narratif d'une figure de l'arabité exilée.

2. Structure de surface

Certainement, le dispositif n'a pas été projeté tel que l'opérateur l'avait filmé : il a déjà été monté, les longueurs ont été coupées, les redites supprimées, les plans et portions de plans ont été ajustés les uns aux autres de telle façon que le sujet constitue la source principale de la narration. Grâce à cet instrument de précision qu'est le montage, nous pouvons dire que *Rendez-vous en exil*, tel que mis en ondes, avec pour sujet filmé l'économiste libanais Youssef Abdel Haq, met en œuvre un réseau filmique articulant des éléments de statuts divers, en une succession de cinq séquences de longueurs inégales.

La construction d'ensemble est fondée sur l'alternance de deux grandes séries : la première est un reportage sur Edmonton au Canada, pays vers lequel le narrateur, encore jeune, a décidé d'émigrer afin d'obtenir son baccalauréat et de poursuivre ses études en sciences de l'éducation. Une voix *off* considérée comme la voix du dedans – une voix qui ressemble à la voix intérieure du narrateur ou sa deuxième voix –, accompagne les images qui nous parviennent dans le cadre du reportage. La deuxième série est un discours autobiographique énoncé par le narrateur Youssef Abdel Haq.

De Yanta au Liban (village natal du narrateur) à Edmonton au Canada (terre d'accueil), le narrateur retrace son itinéraire d'immigrant libanais dont la mémoire est vivement marquée par le vécu du village natal, et ce en dépit des longues années d'exil. La durée spectatorielle du documentaire est de 29 minutes, parsemées, de temps à autre, par des extraits de documents

d'archives : photos du village natal Yanta, photos des parents, des grands-parents, de l'école et photos du narrateur en famille.

2.1 Structures fictionnelles *versus* structures documentaires

La première série (le reportage sur Edmonton) est constituée de longs plans de travelling, à l'éclairage et au cadrage bien travaillés, qui nous donnent à voir une vue d'ensemble sur l'aéroport d'Edmonton, et ensuite, la salle de voyage où le sujet est entouré d'amis arabes ayant décidé de passer les vacances d'été dans leurs pays d'origine. Des bruits diégétiques accompagnent le montré : bruits d'avions, d'aéroport, de rues, etc. Sur ces images, une voix *off*, aux inflexions subtilement modulées, énonce, sur le mode du Tu, un commentaire écrit dans une prose poétique, alors qu'une musique de fond égrène une mélodie mélancolique :

« Touchant, est ce moment des adieux
Quand tu l' observes dans les yeux, sous les toits des aéroports
Des minutes où naissent des sentiments équivoques
Tu connaîtras alors « la nostalgie » émanant d'une expérience d'exil
Sur le chemin de retour, ces âmes l'entourent
Lui promettant de transmettre son désir ardent à la patrie... »⁴

Avec la seconde série – le discours autobiographique –, la recherche esthétique repose sur une articulation de deux niveaux de monstration complémentaires oscillant entre un plan immobile qui présente le narrateur en buste, assis sur son fauteuil de salon; dans la bande-son, la voix *off* s'efface au profit de celle du narrateur. À ce niveau, l'être filmé s'offre toujours sous le

même aspect (maintien angulaire) et la même partie (maintien du cadrage). Le narrateur dit :

« Je suis né dans un petit village situé au sommet de la montagne de Harmoun au Liban. Ce village s'appelle Yanta. Dans le passé, Yanta signifiait la colombe blanche : c'est le reflet de l'âme de ses habitants. Le village acquit ce nom grâce à la neige qui s'accumule et dont la hauteur dépasse parfois les trois mètres. On dit que c'est le village, habité en permanence, le plus élevé au Proche-Orient »⁵.

Tout ce qui est présenté sur l'image paraît fixe; pourtant, tout bouge. Des plans mobiles de grande amplitude interviennent, de temps à autre, pour montrer certains aspects de la vie sociale et professionnelle de l'être filmé : rencontres d'amis, réunions de famille, bureau de travail et activités professionnelles. Rendu à ce niveau de mise en scène, la voix du narrateur cède la place à la voix *off*. Le ton et le style du commentaire changent en comparaison avec le discours du narrateur : le débit devient rapide, informatif, les phrases sont relativement brèves, avec une structure syntaxique souvent nominale ou à la troisième personne :

« Youssef Abdel Haq a immigré au Canada en 1966. Il avait seize ans. Les dix premières années de son exil ont eu leur impact sur ses choix d'études. Il choisit les sciences de l'éducation et les sciences politiques. Il fut et demeure un membre efficace de la communauté arabe. Il joua un rôle décisif dans l'élaboration de programmes d'enseignement en langue arabe à Edmonton.

Trente-sept ans fructueux, c'est la durée de son exil. Youssef Abdel Haq occupa le poste de consultant auprès du Conseil des ministres, du ministre de l'Habitation, et du ministre de l'Économie et du Commerce international à la province d'Alberta.

Il est membre des quatre comités économiques de la province. Il est commissaire-rédacteur des législations fédérales. Il est également représentant de la province d'Alberta dans les négociations avec les assemblées de commerce canadiennes. »⁶

Face à ces types de structures textuelles, la tentation est grande de parler de l'opposition entre une série fictionnelle (la description de Yanta) comprise dans le discours autobiographique, et une série documentaire (le reportage sur Edmonton) et la vie de l'être filmé; et il est vrai que la manière dont les images du reportage présentent leur contenu organise un rapport très étroit avec leur référent, alors que le récit sur Yanta peut être purement imaginaire.

Du récit de vie, le dispositif tente de fournir une expérience authentique : des faits, de la vérité, du vécu. Or voici qu'il livre des données extérieures et postérieures qui se situent entre l'expérience directe et la mémoire qui interpose d'autres récits et d'autres paroles. Se limiter à l'opposition entre ces deux formes d'énonciation ne met pas en valeur le régime de représentation du JE que le film comporte et qui constitue la toile de fond des structures audiovisuelle et énonciative (structure de surface et structure profonde) du dispositif autobiographique *Rendez-vous en exil*.

Edward Branigan définit la subjectivité comme suit : « Subjectivity, [...] may be conceived as a specific instance or level of narration where the telling is *attributed to* a character in the narrative and received by us *as if* we were in the situation of a character. »⁷ Dans la lignée de pensée de Branigan, la subjectivité serait une construction spécifique fondée, d'une part, sur l'attribution de la narration à un personnage du récit raconté, d'autre part, sur la création d'un rapport spectateur-film qui, tout en communiquant au spectateur le sentiment de partager l'expérience de l'être filmé, lui permet de se retrouver, sur un plan fictionnel, à sa place.

Étudiée dans cette perspective, la mise en représentation des deux grandes séries oscille entre une construction subjective énoncée par un JE – le discours autobiographique – et une construction objective déployant des structures sans marques d'énonciation explicites – jeu de mémoire et nœud de l'« histoire » (reportage sur Edmonton illustrant la vie du sujet). Ce procédé hybride sur lequel se fonde le dispositif vise l'élargissement du cadre narratif au moyen de la voix *off* assurant le commentaire. Cette voix *off* n'est qu'une deuxième voix que nous considérons comme une voix extérieure qui donne de l'information d'ordre personnel et touristique, et qui, parfois, paraît plus comme une voix intérieure du personnage filmé. Et tel que l'écrit Branigan :

« In the hybrid cases, two narrational levels are integrated through the person - body- of a single character who addresses the audience in a special way as well as participating in the story world where the character is "oblivious" of the audience. »⁸

Dans les limites de cette stratégie, la structure du commentaire devrait occuper une place primordiale dans l'analyse. Or, au niveau de la monstration audiovisuelle, Roger Odin précise que : « [...] le problème de la subjectivité se pose à deux niveaux distincts : celui de la parole du narrateur et celui de la façon dont les images nous sont données à voir, et rien n'oblige à faire correspondre (voix Je) et (vision avec) »⁹. Si l'on considère ces deux niveaux de mise en scène, on découvre que le texte ne commente pas plus les images que les images n'illustrent le texte. Nous découvrons également qu'une sorte de chiasme énonciatif régit la structure du dispositif *Rendez-vous en exil*.

Énoncé par un JE, le reportage sur Edmonton structure des plans qui, en eux-mêmes, ne se limitent pas nécessairement à des marques explicites de subjectivité (aéroport d'Edmonton, foule de voyageurs, palais de justice de la ville, etc.); réciproquement, le discours autobiographique déploie souvent des cadrages incontestablement subjectifs : plans cadrés filmant le personnage assis sur son fauteuil de salon ou en train d'écrire un poème. Néanmoins, *Rendez-vous en exil* ne se limite pas à cela : il propose un procédé de représentation composé de trois opérations modérant ce chiasme énonciatif en le transformant en une structure fonctionnant à la subjectivité généralisée.

Dans un curieux amalgame des voix d'autorité, la première consiste à nous faire comprendre que le narrateur et la voix *off* explicative se partagent le territoire dit du « réel » représenté, et par-delà le changement de ton et de voix, cette même voix *off* n'est que la voix intérieure de l'être filmé. La seconde, affichée avec insistance durant la quatrième séance filmant le personnage lors de l'inauguration de l'Institut des recherches médicales en Alberta, consiste en une construction déictique visant à lier le commentaire à ce qui est donné à voir au spectateur, de telle façon que la « voix Je » soit inévitablement associée au « voir avec » :

Série discours autobiographique : « Aujourd'hui est un jour exceptionnel dans l'histoire des recherches médicales en Alberta. Le gouvernement d'Alberta célèbre l'inauguration de l'Institut des recherches médicales. En ma qualité de consultant international de la faculté de médecine d'Alberta, j'assiste, en compagnie du doyen de la faculté et du ministre de l'Infrastructure, à cet événement majeur. »¹⁰

Plan montrant le personnage dans une immense salle de conférence abritant des dizaines d'invités de marque.

Série reportage : « La communauté arabe vivant en Alberta s'est fixée comme objectif primordial l'enseignement de la langue et de la civilisation arabes à ses descendants [...]. »¹¹

Coup de zoom montrant en gros plan une dizaine d'enfants arabes dans le parc de l'école de Glungurry.

La troisième opération, enfin, qui ne fonctionne que parce que la première et la deuxième ont déjà établi la relation subjective, consiste à ne jamais montrer l'interviewer (le personnage parle longuement face à la caméra, l'interviewer est situé hors champ). Dans ces conditions, tout ce qui nous est donné à voir et à entendre, soit par le biais de la voix du narrateur soit par la voix *off*, sera vu et entendu comme correspondant à ce que le narrateur a vécu et ressenti, et ceci même si rien dans le texte ou dans l'image ne nous invite explicitement à le faire.

En situant le narrateur comme le film lui-même, *Rendez-vous en exil* apparaît comme un espace filmique de subjectivité généralisée, un film énoncé par un JE. Nous essayerons à présent de reconstruire le statut de ce JE et de ce qu'il énonce.

2.2 JE autobiographique et documentarisation

Dès les premiers plans du film, tout est construit pour nous conduire à voir dans ce *Rendez-vous en exil* un « vrai » rendez-vous avec l'économiste libanais Youssef Abdel Haq. Non seulement Youssef Abdel Haq figure sur la bande de l'indicatif générique, mais c'est à lui que fait indirectement référence le titre du dispositif annonçant une rencontre convenue entre le spectateur et un

Arabe vivant à l'étranger. Une rencontre fixée prématurément sur le terrain énonciatif du pronom JE que le personnage en question s'approprie tout au long de la temporalité spectatorielle du dispositif. Le grain de la voix ancre le JE dans le corps de Youssef Abdel Haq – un corps qui existe indépendamment du documentaire – et cet ancrage nous incite à croire à la réalité de l'instance d'incarnation énonciative que représente le personnage filmé.

Sur un autre plan, même si l'on supposait que ce *Rendez-vous en exil* est une rencontre imaginaire, concertée selon les normes de la production télévisuelle, elle n'en deviendra pas pour autant une fiction. En effet, ce que Philippe Lejeune appelle « le pacte autobiographique » traite de deux problématiques. Premièrement, la problématique du statut de ce qui est énoncé : Youssef Abdel Haq, le personnage en question, a-t-il été réellement le héros de cette autobiographie et a-t-il réellement entrepris le voyage au Canada? En d'autres termes : a-t-on affaire à une authentique autobiographie ou à un récit autobiographique inventé? Deuxièmement, la problématique du statut du discours lui-même : ce texte relève-t-il ou non du discours autobiographique?

Philippe Lejeune pense que la première question trouve sa réponse en dehors du texte composant le discours autobiographique : les différentes composantes d'un texte ne nous permettent pas de trancher entre autobiographie vraie et discours autobiographique inventé¹². Si nous avons tendance à croire que *Rendez-vous en exil* correspond au vécu réel du personnage filmé, c'est parce que c'est lui-même qui représente, dans l'espace filmique, l'instance énonciative de la rencontre convenue (mais, bien évidemment, ce n'est en rien

une preuve); il faut disposer d'un critère général : « [...] l'identité du *nom* (auteur-narrateur-personnage). Le pacte autobiographique, c'est l'affirmation dans le texte de cette identité »¹³. C'est à ce niveau que se joue, dans la pensée de Philippe Lejeune, le pacte autobiographique.

La deuxième question stipule une réponse relevant d'un registre complètement différent : la structure interne du texte est susceptible à elle seule de déterminer si un texte appartient ou non au discours autobiographique. Autrement dit, la construction linguistique en termes de JE nous oblige à considérer que le personnage filmé, Youssef Abdel Haq, énonce sa propre autobiographie, et ceci même si nous ignorons tout de son existence.

De plus, le rapport que le réseau d'éléments audiovisuels et discursifs établit entre le JE et la personne de Youssef Abdel Haq est susceptible de soulever une autre question : celui que nous entendons parler, et qui désigne structurellement Youssef Abdel Haq, est-il en train de nous présenter une expérience véritablement vécue par Youssef Abdel Haq ou non? De fait, avancer une réponse négative ou positive à cette question est une simple affaire d'impressions où le fondement réel demeure difficile à tracer. Ce qui importe, c'est de savoir que les empiètements contemporains sur le statut du genre documentaire faisant passer un « documentaire » pour une « fiction » et *vice versa* conduit inévitablement à se poser cette question. Nous nous trouvons ainsi dans ce que Roger Odin appelle « la lecture documentarisante »¹⁴ ou ce que Käte Hamburger considère comme toute interrogation adressée à l'énonciateur en termes de vérité et amenant inévitablement le demandeur dans

le cadre d'un « énoncé de réalité »¹⁵. En considérant le Je du récit à la première personne comme un véritable sujet d'énonciation, K. Hamburger réitère qu'« Il appartient à l'essence de tout récit à la première personne, en vertu même de ce caractère, de se poser comme non-fiction. »¹⁶

Ainsi nous pouvons déduire que *Rendez-vous en exil* ne se fonde pas sur l'opposition entre une série fictionnelle et une série documentaire, mais œuvre, au moyen de l'ensemble de la matière filmique, à mettre en exergue une lecture documentarisante en termes de « JE origine réel »¹⁷, selon l'expression de Roger Odin. Ce JE origine réel ne peut être que le personnage filmé Youssef Abdel Haq. Il importe à présent de relever les caractéristiques des deux séries.

2.3 JE lyrique et JE historique

Caractérisant les deux séries, le JE origine réel entretient un rapport étroit avec ce qu'il énonce (relations diégétiques) et avec le spectateur (relations filmiques). Afin de rendre compte du pouvoir du JE origine réel qui s'approprie le territoire de l'espace filmique *Rendez-vous en exil*, nous postulons que le discours autobiographique met en œuvre un JE lyrique, alors que le reportage sur Edmonton fait appel à un JE historique.

Décrivant le fonctionnement du JE historique, K. Hamburger estime que sa caractéristique majeure demeure son orientation vers la recherche de la vérité de l'objet. C'est le sens et la valeur mêmes de l'expérience de l'immigration au Canada et de l'installation à Edmonton; il s'agissait pour Youssef Abdel Haq d'explorer le territoire canadien pour le découvrir, le saisir, afin de s'y intégrer.

Une multitude d'aspects géographiques et sociaux de la ville d'Edmonton sont, de temps à autre, explorés et passés en revue : cadre géographique situant l'aéroport d'Edmonton, le siège du palais de justice, la maison du narrateur, lacs et parcs, évolution sociale du sujet à l'intérieur de cet espace géographique, l'école de Glungerry; problème social de la communauté arabe (le souci de préserver la langue arabe afin de la transmettre aux nouvelles générations d'immigrants arabes). Quant au traitement filmique, il met simultanément en action ces deux pôles opératoires (le point de vue subjectif du narrateur + la rhétorique visuelle du reportage). La mise en œuvre de ce procédé vise à faire de chaque spectateur un JE en quête de vérité.

Tout en insistant sur la corrélation sujet-objet, K. Hamburger décrit le fonctionnement du JE lyrique par la formule suivante : « [...] le sujet lyrique ne prend pas pour contenu de son énoncé l'objet de l'expérience, mais l'expérience de l'objet »¹⁸. C'est la caractéristique du discours autobiographique énoncé conjointement par le narrateur et la voix *off* (ou deuxième voix du narrateur). Non seulement le discours a pour fonction de mettre en représentation la trajectoire de l'être filmé Youssef Abdel Haq, mais la rhétorique visuelle est mobilisée par une fonction psychologique. Ces longs plans, obsessionnellement fixes, insistant à nous donner à voir que le narrateur dans son espace intime (installé derrière son bureau en train de rédiger un poème et ayant à sa droite la photo de son père), sont des images qui franchissent le seuil de l'objet et du lieu filmés pour mettre plutôt en exergue des images d'espace mental ou, plus

précisément, sentimental : images quasiment sombres, calmes et réflexives, images hantées par la quête de soi.

Nous pouvons dire également que, sur le plan des relations filmiques, tout se conjugue pour exprimer ce qu'éprouve Youssef Abdel Haq et pour nous conduire à éprouver la même nostalgie que lui. À ce stade, nous soulignons l'importance de donner à voir de gros plans quasiment sombres (voir avec) mettant en représentation l'état réflexif du sujet filmé entouré de quelques objets visant à mieux stimuler l'assimilation de son expérience par le spectateur. Une expérience qui trouve sa pleine expression dans le poème composé et cité par le narrateur en hommage à son village d'origine : Yanta (JE lyrique). Par conséquent, dans la relation au spectateur et dans la diégèse filmique proposées par le réseau autobiographique, les images ne se limitent point à ce qu'elles représentent, elles semblent vouloir renvoyer à des images intérieures composant l'état d'âme de l'être filmé.

La mobilité du champ autobiographique, entre JE historique et JE lyrique, orchestre le champ visuel du dispositif. Le maintien de l'être filmé à l'intérieur de ce champ témoigne de l'effort déployé par Youssef Abdel Haq, en tant qu'immigrant arabe au Canada, pour oublier, par sa parfaite intégration à la société d'accueil (JE historique), la profonde nostalgie qu'il éprouve vis-à-vis de son village natal, Yanta, et de son pays d'origine, le Liban (JE lyrique). En ce qui concerne les relations filmiques, la mise en représentation œuvre, au moyen de la variation continue entre JE historique et JE lyrique, à mettre le spectateur « en phase » avec ces deux positionnements psychologiques.

Parallèlement, la stratégie de monstration appliquée par le réseau nous amène, en tant que spectateur, à réfléchir sur la question du « vrai documentaire » que met en relief la série reportage sur Edmonton, alors que la série « discours autobiographique » est basée sur une forme de « documentaire intérieur » dans laquelle la part de contrôle du narrateur sur son propre discours est décisive.

Selon Roger Odin, « Le problème de la documentarisation se pose, en effet, à un autre niveau que celui du discours autobiographique : celui du contenu des énoncés eux-mêmes. »¹⁹ À ce questionnement, en termes de vérité auquel s'expose le spectateur, il est important de préciser que les deux séries procèdent différemment. Si la série reportage régie par le JE historique ouvre la voie à la question de la vérité, ce que le documentaire énonce et donne à voir sur la vie du personnage filmé au Canada est-il bien conforme à la réalité des choses? À ces moments de médiation, le spectateur peut éprouver le sentiment de vouloir se rendre sur les lieux pour juger de la validité de l'image filmique et du dire qui l'accompagne.

Au niveau de la série régie par le JE lyrique, un questionnement de nature différente se pose : comment expliquer les sentiments éprouvés par l'être filmé Youssef Abdel Haq? K. Hamburger nous avance la réponse. L'auteur insiste sur le fait que dans les spectres du JE lyrique : « Il cesse alors d'être possible et légitime de se demander si le contenu d'un énoncé est vrai ou faux, objectivement attesté ou non – nous ne sommes plus concernés que par le champ d'expérience du Je s'énonçant lui-même. »²⁰ En ces termes, nous

pouvons dire que la documentarisation concerne essentiellement la série reportage effectuée sur le territoire d'asile, tandis que la série discours autobiographique, où figure le JE lyrique, cesse d'être interrogeable en termes de vrai ou de faux et échappe, par la suite, à la documentarisation. Car, ainsi que le révèle K. Hamburger : « Nous n'avons affaire à rien d'autre qu'à la réalité que nous fait connaître le Je lyrique comme étant la sienne, réalité subjective, existentielle, qui ne saurait être comparée à aucune réalité objective. »²¹

Bien que soit mise en jeu, ici, la question de la fiction qu'implique involontairement le genre documentaire, *Rendez-vous en exil* ne lui cède pas pour autant une place. Les deux positionnements psychologiques, que nous avons signalés plus haut, sont des procédés opératoires et complémentaires formant les pôles fondamentaux de la mise en représentation du sujet et œuvrant incessamment à la médiatisation du dispositif. Comme l'écrit, avec justesse, Roger Odin : « Le JE lyrique comme le JE historique est une sous-catégorisation de ce discours documentarisant qu'est le discours autobiographique. »²² Toutefois, l'objectif visé par la mise en œuvre de ces procédés ne peut empêcher leur dissymétrie qui oppose, chez le spectateur, le « vrai documentaire » qu'est le reportage sur Edmonton au « documentaire intérieur » qu'est le discours autobiographique.

2.4 Quand le JE lyrique envahit le Je historique

Au niveau de la mise en représentation du dispositif, nous assistons à un va-et-vient entre le JE historique et le JE lyrique. Dans les premières images filmiques, où apparaît le narrateur à l'aéroport d'Edmonton, il s'agit d'un discours qui met en parallèle les sentiments des voyageurs arabes et ceux du narrateur. Celui-ci dit :

« Je viens de faire mes adieux à des familles originaires de différents pays du monde arabe [...]. Je pense que si on leur offrait le choix de passer les vacances d'été dans le plus bel endroit du monde, elles n'opteront, comme moi d'ailleurs, que pour le choix du monde arabe. »²³

Ensuite, durant les dix premières minutes de la temporalité spectatorielle du dispositif, le texte du discours autobiographique s'inscrit sur une image fixe montrant le narrateur évoquant ses souvenirs dans son village natal. Ce plan fixe est traversé par de gros plans passant, tour à tour, des photos du village de Yanta : du narrateur à l'école, de sa mère et ses grands-parents et enfin du narrateur en famille. Images de Yanta venues à travers les lunettes rétrospectives du JE historique ou, plus scrupuleusement, images qui s'affichent sur l'écran comme tirées de Yanta, mais qui ne se limitent point à l'espace géographique duquel elles proviennent : images qui, en terre d'exil, témoignent de la nostalgie éprouvée vis-à-vis de la terre natale.

En un court espace de temps, c'est en pleine représentation du JE historique et des images du reportage sur la vie du narrateur à Edmonton que le JE lyrique fait apparition. Ainsi, lors de la séquence de la cérémonie

d'inauguration de l'Institut des recherches médicales en Alberta, le narrateur apparaît sur l'écran ayant à la main un numéro de la revue *Arabco World* consacré aux origines des recherches médicales. Le narrateur énonce :

« En me retrouvant ici, je ne peux que me souvenir de nos ancêtres qui furent les pionniers en recherches médicales [...].
Ce numéro de la revue *Arabco World* examine en détail l'origine des recherches médicales chez les Arabes.
J'en suis effectivement fier car tout ceci rend fier : les origines de ce que le monde découvre présentement se trouvent déjà chez les Arabes. »²⁴

Plus l'évolution progressive du film engendre cadrages et angles de vue, fixes ou mobiles, plus le JE historique est imprégné par le JE lyrique. Une suite de plans de reportage, composée de longs travellings projetant de superbes images naturelles de la terre d'exil, en vient, ainsi, à jeter la lumière sur le long voyage intérieur entrepris par le narrateur. Un parcours individuel où le temps de l'immigrant se fait multiple : son présent est marqué par le passé lointain et par le futur envisagé dans la terre d'accueil. Youssef Abdel Haq révèle :

« À mon avis, tous les immigrants restent fortement attachés à leurs pays ainsi qu'à leurs villages d'origine. À titre d'exemple, Yanta, le Liban et le monde arabe sont souvent dans mes pensées [...]. Un lien invisible nous lie à la patrie, à ses montagnes, à ses arbres.
Je viens d'un village, dont j'ai déjà parlé, qui s'appelle Yanta et qui se trouve sur un sommet élevé au Liban. J'ai vécu à l'étranger beaucoup plus longtemps qu'à Yanta, mais une grande nostalgie pour Yanta habite mon âme. »²⁵

La terre natale – Yanta, le Liban, le territoire de l'arabité – deviennent ainsi le paradis perdu. Telle est la façon dont Youssef Abdel Haq et chaque immigrant arabe reconstruisent symboliquement leur détachement physique de la terre natale. Certes, différents facteurs reliés au cadre de référence culturel de

l'immigrant influencent la manière dont celui-ci se représente son expérience d'exil. Dans le cadre de la structure profonde du documentaire, nous nous pencherons sur l'analyse de certains facteurs jouant un rôle décisif dans le parcours individuel de l'immigrant.

3. Structure profonde

La mise en représentation de la trajectoire d'exil de l'immigrant Youssef Abdel Haq ou la stratégie adoptée par Al-Jazira pour reconstruire médiatiquement une présence arabe à l'étranger sont basées sur le déploiement de certains facteurs, entre autres : les mythes entourant l'immigration, la quête identitaire et la langue. Le procédé à travers lequel se réalise la production médiatique *Rendez-vous en exil* est stimulé principalement par la manière dont l'immigrant effectue le passage entre les mythes entourant l'immigration, l'importance de la langue et la cristallisation de l'identité individuelle et culturelle. À la lumière du réseau filmique et discursif de *Rendez-vous en exil*, nous examinerons ces facteurs, qui formeront les niveaux global et particulier de la structure profonde de ce documentaire autobiographique.

3.1 Niveau global du documentaire

De toute éternité, l'homme s'offre un asile dans la fabrication des mythes. Ils lui ont, de tout temps, servi à exorciser la violence de la nature et de la société, à valoriser les actions humaines et la vie quotidienne, et ce, en lui permettant de les reconstruire mentalement à l'image d'un modèle idéal.

Dans son ouvrage *Le sacré sauvage*²⁶, l'anthropologue Roger Bastide détermine trois strates parmi les mythes modernes : les mythes cosmologiques, les mythes historiques et, enfin, les mythes sociologiques. Reliés à la nature, les mythes cosmologiques relèvent d'une mythologie ancienne et sont reliés à la religion. L'évolution de la science a créé une certaine distanciation entre l'homme et la nature. De plus en plus, l'homme objective la nature de telle façon que celle-ci devient un ensemble d'objets construits par la science et la technique. Conformément à « ce moment de transformation des structures mentales qui correspond à la perte du contact avec la nature et à l'avènement de l'histoire »²⁷, les mythes acquièrent une dimension historique. Autrement dit, les mythes historiques, tout en allant de pair avec l'évolution de la société industrielle, sont intimement liés à un monde créé par l'homme et qui, en même temps, lui échappe.

Nous arrivons ainsi à la troisième strate établie par R. Bastide, à savoir : les mythes sociologiques. L'apparition des mythes sociologiques dérive de la tentative de l'homme de corriger l'histoire. L'homme imagine un modèle de vie idéal lui permettant de valoriser ses actions et de donner un sens à sa vie quotidienne. La fabrication des mythes sociologiques correspond à la fabrication d'utopies. Au sujet des mythes sociologiques, Sélim Abou souligne qu'il s'agit « [...] de mythes contemporains susceptibles d'exorciser les terreurs spécifiques que secrète la société post-industrielle »²⁸.

3.1.1 Les mythes entourant l'immigration

Se présentant comme une construction du temps futur, « l'immigration » dispose de ses propres mythes. Nous nous pencherons ici, plus spécifiquement, sur deux mythes entourant l'immigration, à savoir : le mythe de la terre promise et le mythe du paradis perdu. Composés d'éléments relevant des trois strates de la mythologie, les mythes de la terre promise et du paradis perdu prennent racine dans une mythologie très ancienne et sont imprimés par le désir de l'homme d'agir sur la réalité et de reconstruire symboliquement l'histoire et l'évolution progressive de la société.

Sans doute, l'immigration est stimulée par plusieurs raisons qui poussent l'homme à s'expatrier. Qu'il aspire à la démocratie, à la richesse ou à la liberté, l'émigrant rêve de son nouveau pays avant de se séparer physiquement de son pays natal. Ce nouveau pays est fondamentalement dans l'imaginaire de l'immigrant, la rêverie de son inventeur. Sélim Abou écrit que :

« L'immigration est un mythe, une idylle, une recherche lyrique d'inconnu, recherche habitée par des promesses et des illusions. Elle est aussi une réalité d'intégration, donc une épopée, une odyssée, un long chemin vers l'acceptation. »²⁹

Ce nouveau pays est également la terre promise dont nous parle Gina Stoïciu :

« Avant le départ, le pays de destination n'est qu'une image-produit du désir, reflet d'une imagination; on dit souvent qu'on émigre vers des possibilités... donc vers une "terre promise". C'est le mythe de la terre promise qui, le plus souvent, motive la décision d'émigrer. »³⁰

Notons qu'un rêve de fortune accompagne souvent ce mythe de la terre promise. Car la fortune permet à l'immigrant d'obtenir une certaine considération de la part de son entourage. À ses yeux, les autres, dans son pays natal comme dans son pays d'immigration, deviendront des témoins admiratifs de sa réussite. Même si de nombreux immigrants échouent dans la concrétisation de ce rêve, celui-ci demeure inséparable du mythe de la terre promise.

Cette première étape du processus d'immigration est suivie par celle de l'arrivée au pays d'accueil ou à la terre promise. Pendant la phase d'intégration, à travers laquelle passe chaque immigrant, le monde idyllique que celui-ci a fabriqué est confronté à la réalité. La personne immigrante se sent menacée. Le fait de se retrouver dans une société où les règles et les codes lui sont incompréhensibles la déstabilise. Elle craint la déstabilisation qui la mènera forcément à la perte de son identité. Un sentiment d'exclusion par ce nouveau monde envahit son âme. Cet état décevant est défini par Sélim Abou comme « [...] la première forme de mort vécue par l'immigrant »³¹.

Devant la nécessité de son intégration, l'immigrant tentera de s'adapter aux mécanismes du système qui l'englobe. Celui qui échoue à cette tentative est hanté, la plupart du temps, par la crainte de demeurer un étranger aux yeux de l'autre. Il en résulte que sa mentalité et son style de vie restent relativement stables en dépit des changements attribuables au nouveau contexte social et communautaire dans lequel il se trouve. C'est au moment où la reconnaissance

de l'autre devient inaccessible que débute « l'expérience d'une deuxième mort de l'immigrant »³².

En revanche, la véritable intégration de l'immigrant ne se fera de façon harmonieuse que lorsqu'il aura accepté de faire de son pays d'accueil, son propre pays. Il lui faut donc surmonter les difficultés dressées sur le chemin de l'intégration pour faciliter la reconstruction de sa vie en terre d'accueil avec les autres.

Soulignons que dans le cas de succès ou de l'échec du processus d'intégration ou d'acculturation de l'immigrant, peu de choses de la terre promise dont il rêvait restent immuables. Les nombreuses illusions fabriquées par le mythe de la terre promise se seraient égarées en route. Elles cèdent la place à une nostalgie qui imprègne l'âme et l'esprit de l'immigrant. Cet état de dépérissement et de langueur causé par le regret obsédant du pays natal s'installe chez l'immigrant au fur et à mesure qu'il admet la réalité de son intégration. « Dans un tel contexte [...], écrit Sélim Abou, l'immigrant tend à idéaliser le pays qu'il a abandonné, et une nostalgie lancinante confère peu à peu à l'ingrate terre natale le visage d'un *paradis perdu*. »³³ L'ancien pays, la mère patrie, apparaît alors sous des traits transformés, idylliques et devient le paradis perdu. L'immigrant est donc passé du mythe de la terre promise à celui du paradis perdu.

Sans prétendre à l'exhaustivité, nous estimons que ce cadre théorique cernant d'une façon globale l'expérience de l'immigration, telle qu'elle figure

dans l'espace filmique de *Rendez-vous en exil*, est susceptible de mieux nous aider à poursuivre l'analyse audiovisuelle et discursive du dispositif.

3.1.2 Le JE lyrique yantais

En donnant la parole à ce que nous pouvons appeler le JE lyrique yantais, l'immigrant libanais Youssef Abdel Haq nous fait participer à son état d'âme nostalgique. Le narrateur dit :

« Chaque fois que j'écris ce que vous appelez de la poésie nabatéenne ou la poésie populaire modeste, Yanta est toujours dans mon esprit et dans ma poésie. J'ai un poème consacré à Yanta, en voici quelques vers :

Yanta, le plus haut sommet, la plus belle colline
L'histoire a gravé ton nom sur ses pages
Yanta, le plus beau visage, le plus beau sourire
La nuit enduit ses cils de tes couleurs
Quand je veux écrire mes souvenirs de toi
Et me rappeler le temps passé
J'observe du plus haut de ma nostalgie
La neige
Un vieux au dos courbé
Les vêtements mouillés par la pluie
Un moineau se nourrit dans les pailles
Le toit qui fait des bosses, et qu'il faut rouler
J'arpente doucement l'escalier en pierres
Portant la mélasse bien concertée

J'appelle le bon voisin, je lui dis : comment tu vas?
Le chemin de la montagne est bloqué
Les femmes vont allumer les cheminées
Viens chez nous, le plat de Kichk sera très bon

Et ma grand-mère me raconte les contes
D'un loup qui a mis à genoux un lion révééré
Et la fille des voisins vient m'emprunter du pain
Une dette jusqu'à ce que ses parents en aient apporté

Yanta, ces souvenirs m'habitent
Cœur et âme, je fonds dans ton amour. »³⁴

Les souvenirs de la terre natale suscitent la nostalgie de l'immigrant Youssef Abdel Haq. Souvenirs d'immigrant libanais, souvenirs d'Arabes tout de même. Le JE lyrique yantais se fait porte-parole du JE historique arabe. Pendant le temps de la lecture du poème, un gros plan nous donne à voir l'espace intime où Youssef Abdel Haq rédige son poème. Ce cadrage visuel est l'équivalent énonciatif du poème cité. Nous en reconnaissons la haute qualité des images, au filmage décidé, à l'originalité de la mise en scène du représenté. Nous soulignons également la construction de cette séquence sur le double maintien de point de vue (angle et cadrage) dans une sorte d'accompagnement parfait qui donne au spectateur l'illusion d'une immobilité de l'être filmé et d'une fixité du champ. En vertu de cette illusion cinétique, l'énonciation poétique se greffe, en parallélisme parfait, sur l'immobilisme de l'être filmé.

Moment de médiatisation spectatorielle de l'état d'âme nostalgique de l'immigrant; concurremment, moment d'interaction entre le JE yantais privé et Je spectatorial. La mise en scène poursuit ce mouvement de mise en relation avec le JE lyrique public arabo-libanais. Les images sont si émouvantes qu'elles acquièrent un statut de représentation typique de l'irruption fantasmatique du mythe du paradis perdu dans le subconscient de l'immigrant. À travers elles, ce sont les états d'âme des immigrants arabes qui nous sont donnés à voir et à entendre. Le JE lyrique yantais fait cause commune avec le JE historique arabe pour rendre compte des souvenirs du paradis perdu.

De Yanta, du passé, de l'escalier en pierres (dont Youssef Abdel Haq reconstitue librement le poème : ressurgissement du raconteur d'histoires), le

narrateur retrouve en sa mémoire quelques images qui le marquent à vie et qui font en sorte qu'il avoue son amour éternel à son village natal. Dans ces souvenirs si personnels, pourtant, d'autres Libanais, d'autres Arabes se perçoivent, sans doute parce que toute effusion sur les lieux et les événements, à la télévision, relève, à sa manière, de la mémoire collective. La séquence est loin d'être un constat d'échec mais bien une sorte de déambulation mélancolique du visage du référent (filmé longuement, fixement), de reviviscence d'une mémoire intime évocatrice d'une mémoire collective. Configuration d'une mémoire intime et transfiguration d'une mémoire collective : c'est ce que suggère cette séquence d'énonciation poétique.

De cette mise en exergue sur le travail de la mémoire et la manière dont le travail sur l'image permet de la revisiter sans cesse, cette séquence ne manque pas de nous rappeler que la mémoire fonde les identités. C'est une mémoire idéalisant l'arabité et son territoire, qui marque l'âme et l'esprit de Youssef Abdel Haq et des immigrants arabes dans les quatre coins du globe. Il est vrai qu'on ne filme pas la mémoire, et que les minutieux détails qu'elle comporte sont trop vastes pour le champ de la caméra. Néanmoins, la caméra de *Rendez-vous en exil* se déploie à partir d'un ensemble régissant mille détails, et cet ensemble se trouve être le village natal, Yanta, cet espace territorial représentatif de l'arabité. Youssef Abdel Haq s'y attache fortement, et son destin personnel permet, par extension, de rapprocher des destins collectifs. En voici un exemple qui, tout en formant le premier élément du niveau particulier

du dispositif, s'apparente à un jeu de miroir entre identité et culture chez l'immigrant.

3.2 Niveau particulier du documentaire

3.2.1 Jeu de miroir entre identité et culture chez l'immigrant

À l'instar de tous les immigrants arabes, Youssef Abdel Haq a rêvé de partir vers la terre promise, terre figurant, dans leur imaginaire, comme le champ d'expansion immédiate du *moi*. Voyage dans lequel il est parti à la recherche de lui-même. Par rapport à l'effet que produisent sur le spectateur les propos suivants, qui parviennent par le biais de la voix *off*, ou la deuxième voix intérieure du narrateur, nous ne pouvons nous empêcher de signaler une tentative de conciliation entre l'individuel et le collectif, entre le rationnel et le révélé. Youssef Abdel Haq nous confie :

« Il est beau de partir pour se chercher. Mon immigration en était une, car elle m'a conduit vers moi-même. Elle m'a ramené à l'origine de mon origine, à une réalité indicible, celle que j'avais quittée et qui m'a conduit à la place actuelle. Reste arabe comme tu es. Le nom et l'adresse importent peu pourvu qu'une révolution arabe coule dans tes veines. »³⁵

L'inscription de ce commentaire comme prélude à la série du JE lyrique est évidente : ce n'est qu'au cours du documentaire, alors que nous avons déjà vu plusieurs séquences, que la stratégie énonciative du dispositif nous fait parvenir ces fragments qui semblent habiter l'imaginaire de chaque immigrant arabe.

Ces propos tirent également leur force de la capacité de ces moments fictionnels à provoquer des émotions. En les introduisant dans une construction scénique valorisant des paysages naturels de la terre d'accueil, *Rendez-vous en exil* mobilise le pouvoir affectif de ces propos, qui constituent la toile de fond du récit autobiographique duquel ils sont tirés, les rendant de la sorte effectifs pour un ancrage sur l'une et/ou l'autre des deux séries. Il revient donc au spectateur d'effectuer cette mise en relation. Nous voilà donc, en tant que spectateur, instauré en JE lyrique, édifiant, sur nos impressions spectatorielles, notre interprétation de ces propos.

Dans ce fragment séquentiel, nous voyons l'expression de l'aspiration de Youssef Abdel Haq et de chaque immigrant arabe à une préservation de l'arabité, malgré les milliers de kilomètres qui les séparent de leurs frontières géographiques : un mixte de fatalité et de volonté qui incite à garder intact cet héritage identitaire mental et moral qui se dessine dans les spectres de l'arabité. Ce fragment séquentiel constitue le lot commun de l'arabité et de Youssef Abdel Haq. Enfin, dans la dernière phrase de cette énonciation réflexive assez émouvante, nous ressentons le cri que Youssef Abdel Haq et l'arabité dans leur exil lancent à tous les Arabes où qu'ils soient : « Le nom et l'adresse importent peu pourvu qu'une révolution arabe coule dans tes veines. » Ainsi le JE lyrique yantais et le JE historique arabe entrent-ils en résonance avec le JE lyrique et historique qui est au fond de chaque spectateur arabe, qu'il soit en terre arabe ou en terre d'exil.

Mais pourquoi l'immigrant Youssef Abdel Haq lance-t-il ce cri incitant à la préservation de l'arabité, berceau de son identité personnelle et culturelle? Nous tenterons, dans les pages suivantes, de fournir la réponse en l'insérant dans un cadre théorique plus large examinant la question de l'identité et des stratégies identitaires chez l'immigrant.

3.2.2 Identité et stratégies identitaires chez l'immigrant

L'expérience de l'immigration met l'individu aux prises avec la confrontation de différentes perceptions de son identité. Il y a la perception que l'immigrant transporte avec lui dans son nouveau pays. Cette perception correspond à celle qu'il a de lui-même, de son intérieur; autrement dit, l'image qu'il s'est construit de lui, ce qu'il croit être. Il y a également la perception qui vient de l'extérieur : l'image qu'on lui renvoie de lui, ce qu'on attend de lui en tant que membre d'une nouvelle société. Dans le but d'intégrer, de contourner et de concilier les deux perceptions, l'immigrant adopte différentes stratégies. Toutefois, l'identité demeure l'enjeu circonscrit dans les spectres de l'immigration. Mais de quelle identité parlons-nous? S'agit-il ici d'une construction identitaire individuelle ou collective?

Hannah Malewska-Peyre conçoit l'identité personnelle comme « [...] l'ensemble organisé des sentiments, des représentations, des expériences et des projets d'avenir se rapportant à soi-même ». L'identité personnelle est comprise comme « le sentiment d'unité, de continuité, de similitude à soi-même dans le temps et dans l'espace », pendant qu'on pourrait appeler « image de soi », qui

est aussi la « conscience de soi », la représentation que se fait la personne de cette continuité et de cette similitude³⁶. Alors qu'il adhère aux représentations et aux normes véhiculées par sa collectivité, l'individu assiste à la formation de son identité sociale, fortement liée à son appartenance au groupe, à la collectivité.

Inséparable de l'identité personnelle définie par Hannah Malewska-Peyre, l'identité individuelle se construit à travers l'échange et le contact avec les autres, ces autres étant liés par un sentiment d'appartenance, une conscience du « nous » générateur de l'identité collective. Qu'il s'agisse d'identité individuelle ou collective, ces constructions se forment et s'épanouissent à partir de représentations symboliques. Appartenant à l'individu ou à la collectivité, ces représentations symboliques se reflètent mutuellement. Les identités personnelles composent et articulent l'identité collective, tandis que l'identité individuelle se bâtit à partir de l'identité collective du groupe auquel s'attache l'individu.

Corrélativement, la langue est un impératif qui permet de cristalliser le lien entre l'identité individuelle et l'identité collective. Tel que le fait remarquer à juste titre Pierre Tapp : « Le langage et l'imaginaire créateur sont les creusets dans lesquels s'opèrent l'amalgame et la confrontation des identités collectives et de l'identité individuelle. »³⁷ En d'autres termes, la langue se trouve au cœur du processus permanent de reviviscence des représentations symboliques permettant la cristallisation des identités.

Ceci dit, l'individu qui vit l'expérience de l'immigration, s'attache, d'une manière ou d'une autre, à son identité culturelle. Celle-ci se réfère à une culture vivante, en permanente évolution et est construite à partir d'une constellation de plusieurs identificatoires distincts, en tête desquels figure la langue. Véhicule de représentations symboliques se situant entre les deux pôles que sont l'identité individuelle et l'identité collective, la langue est aussi un catalyseur dans la dynamique constante de va-et-vient à travers laquelle se construisent et se reconstruisent les identités individuelles et collectives. Le lien entre identité individuelle et identité culturelle et/ou collective dépend alors du degré de protection de la langue maternelle. La préservation et l'utilisation de la langue permettent à l'immigrant d'introduire dans la réalité de sa vie quotidienne des faits relevant d'autres mondes, de mondes symboliques; dans le cas de notre immigrant Youssef Abdel Haq : les mondes de l'arabité. Ce procédé crée un lien indéfectible entre l'immigrant et son paradis perdu. Les propos suivants, qui nous parviennent par le biais de la voix *off*, jettent intensément la lumière sur la perception de la langue arabe dans la pensée de Youssef Abdel Haq :

« Vu le rôle décisif de la langue dans l'émancipation de l'identité culturelle et dans la conservation de ses traits et de son patrimoine qui sauvegardent l'appartenance identitaire dans sa profondeur et sa continuité, Youssef Abdel Haq s'est intéressé depuis ses études universitaires à la protection et la transmission de la langue arabe aux descendants des immigrants arabes. Cet intérêt est motivé principalement par le fait que ces immigrants sont entourés de multiples cultures et de types de comportements sociaux totalement différents de leur propre héritage identitaire, culturel et social : l'arabité. »³⁸

De ce constat est née une action collective, une stratégie adoptée par l'immigrant libanais Youssef Abdel Haq et la communauté arabe vivant en Alberta, et qui se sont retrouvés face au défi de protection de leur langue, composante fondamentale de leur identité individuelle et culturelle. Le narrateur souligne que :

« Le programme d'enseignement de la langue arabe à l'école de Glungurry a débuté en 1984. En réalité, le succès de ce programme est le fruit des efforts déployés par la communauté arabe en Alberta qui s'est fixée, comme objectif, la protection et la transmission de la langue arabe à ses descendants [...]. Nous en sommes fiers, car quatre cents étudiants d'origine arabe sont inscrits à ce programme pour l'apprentissage de la langue dès leur jeune âge. De plus, ces étudiants pourraient se spécialiser en langue et civilisation arabe à l'université en s'inscrivant au programme des études arabes et islamiques. »³⁹

Conscient que le langage est un élément clé dans la formation de l'identité et soucieux de préserver l'arabité en exil, l'immigrant libanais Youssef Abdel Haq, en sa qualité de consultant du ministre canadien de l'enseignement, a joué un rôle important dans la concrétisation de ce projet d'enseignement de la langue arabe au niveau scolaire et universitaire en Alberta.

En revalorisant la langue afin de la transmettre à leurs descendants, Youssef Abdel Haq et les membres de la communauté arabe en Alberta ont appliqué une stratégie fondamentalement collective reflétant la perception de la langue et de l'identité chez l'immigrant. L'intérêt que ces immigrants arabes ont accordé à la langue prouve que la langue à partir de laquelle se bâtit l'identité d'un individu détermine la façon dont il construit les choses. La

langue programme la perception que l'individu a des choses. Le partage de la langue permet aux membres d'une communauté et, sur un plan plus large, d'une collectivité, d'organiser, de classer et de se représenter les choses d'une façon similaire, même en l'absence de ces choses. En ramenant sur le registre du présent des choses pratiquement absentes, la langue permet leur objectivation et l'imposition d'une certaine représentation de la réalité. C'est par le biais de la langue que les individus assurent la transmission des connaissances indispensables à la socialisation et au bon fonctionnement de la collectivité.

Nous pouvons ainsi dire que, loin d'être une simple composante de la culture, la langue est une condition *sine qua non* à son exercice. Elle est, comme le fait remarquer, à très juste titre, Sergio Kokis, « [...] [le] véhicule même de la pensée, [le] support préalable à toute activité consciente; [elle] se confond intimement avec la vie de notre esprit »⁴⁰. La langue met l'immigrant et sa communauté, malgré les milliers de kilomètres qui les séparent de leur terre natale, en lien direct avec leur cadre de référence culturelle.

4. Mise en phase dans *Rendez-vous en exil*

Nostalgie arabe? Assurément. Mais aussi, comment mieux nous mettre « en phase » avec cette expérience déchirante qu'est l'immigration que par cette mise en scène revivifiant sur le plan spectatorial la trajectoire d'une arabité exilée? Comment mieux nous faire ressentir la forte conscience d'arabité qu'éprouvent les immigrants arabes qu'à travers la représentation filmique de la

trajectoire d'un immigrant dont les longues années d'exil n'ont guère réussi à le déraciner, ni de son village natal ni de son paradis perdu qu'est le territoire géographique de l'arabité où se trouve son pays natal le Liban? Comment mieux nous faire ressentir le poids des années exercé sur l'arabité exilée et le prodige perpétuel que constitue son existence qu'à travers sa reconstruction par le biais de l'image télévisuelle? Ce n'est pas le moindre mérite d'Al-Jazira que d'avoir visé à convoquer ces fragments autobiographiques d'un JE origine réel pour en faire l'expression la plus poignante du JE collectif arabe et toucher le spectateur dans son for intérieur le plus privé.

Par-delà les deux séries déployées, par-delà le filmique et le littéraire, *Rendez-vous en exil* se caractérise par une « unité profonde : celle d'un documentaire intérieur »⁴¹ dont le référent est la réalité d'une expérience individuelle au moyen de laquelle le spectateur est invité à rentrer « en phase ». Dans la doctrine médiologique de Roger Odin, la mise en phase est une notion qui tend, en effet, à rendre compte, à travers l'analyse des « [...] grandes positions psychologiques qui structurent [...] le processus énonciatif », de « l'insistance d'un ordre, déterminé par un ensemble d'opérations formelles [...], portées par des options figuratives, narratives et représentatives »⁴².

L'une des modalités de ce documentaire, dans son travail de mise en phase, est de jouer sur la conscience d'arabité du spectateur, qu'il soit habitant du paradis perdu ou de la terre promise. La médiatisation de l'expérience d'immigration avec laquelle *Rendez-vous en exil* nous met en relation n'est pas uniquement individuelle (l'état d'âme nostalgique du personnage filmé) mais

également collective (l'action de la communauté arabe pour l'enseignement de la langue en terre d'asile). Nous pensons donc que le message indirectement divulgué de *Rendez-vous en exil* est de convaincre le spectateur de ce lien indéfectible entre les immigrants arabes et le berceau de leur identité culturelle : l'arabité.

Reste à préciser pourquoi ce message est susceptible de toucher le spectateur et de nous toucher profondément. Nous postulons que la spectacularisation de *Rendez-vous en exil* consiste à faciliter le bon fonctionnement de la mise « en phase », et ce, en déployant une caractéristique propre au documentaire : celle « [...] d'interpeller le spectateur en tant que personne réelle, c'est-à-dire en l'impliquant personnellement par son discours »⁴³. Une interpellation qui résulte du mode de médiation choisi : la reconstruction du JE arabe. Par le biais de ce mode de médiation, le spectateur peut être pleinement touché, au plus profond de lui-même. Grâce à la spectacularisation d'un JE origine réel, le dispositif autobiographique *Rendez-vous en exil* réussit à nous émouvoir avec du vrai.

Notes

¹ Annabelle Klein et Jean-Luc Brackelaire, « Le dispositif, une aide aux identités en crise », *Hermès*, n° 25, 1999, p. 72.

² Roger Odin, « Le documentaire intérieur. Travail du JE et mise en phase dans *Lettres d'amour en Somalie* », *Cinémas*, vol. 4, n° 2 (hiver), 1994, p. 83-100.

³ René Gardies, « Vers l'émotion documentaire », *Cinémas*, vol. 4, n° 2 (hiver), 1994, p. 58.

⁴ *Rendez-vous en exil : l'économiste libanais Youssef Abdel Haq*, Doha, Al-Jazira, 1^{er} août 2003.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

⁷ Edward R. Branigan, *Point of view in the Cinema, a theory of narration and subjectivity in classical film*, Berlin/New York/Amsterdam, Mouton Publishers, 1984, p. 73.

⁸ *Ibid.*, p. 73.

⁹ Roger Odin, *loc. cit.*, p. 86.

¹⁰ *Rendez-vous en exil : l'économiste libanais Youssef Abdel Haq*, *op. cit.*

¹¹ *Ibid.*

¹² Philippe Lejeune, *Le pacte autobiographique*, Paris, Éditions du Seuil, 1975, p. 26.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Roger Odin, « Film documentaire, lecture documentarisante », in *Cinémas et réalités*, Saint Étienne, Université Saint-Étienne, 1984, p. 263-278.

¹⁵ Au sujet de la fiction, on retrouve ici une idée déjà exprimée par Barbara Herrnstein Smith qui souligne que le fondement de la fiction « [...] n'est pas à chercher dans l'irréalité des personnages, des objets et des événements mentionnés mais dans l'irréalité de la mention elle-même. [...] c'est l'acte de rapporter des événements, l'acte de décrire des personnages et de se référer à des lieux, qui est fictif ». Voir Barbara Herrnstein Smith, *On the Margins of Discourse*, Chicago, The University of Chicago Press, 1978, cité par Gérard Genette, *Fiction et diction*, Paris, Seuil, 1991, p. 81.

¹⁶ Käte Hamburger, *Logique des genres littéraires*, traduit de l'allemand par Pierre Cadiot, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Poétique », 1986, p. 275.

¹⁷ Roger Odin, « Le Documentaire intérieur. Travail du JE et mise en phase dans *Lettres d'amour en Somalie* », *Cinémas*, *loc. cit.*, p. 89.

¹⁸ Käte Hamburger, *op. cit.*, p. 243.

¹⁹ Roger Odin, « Le Documentaire intérieur. Travail du JE et mise en phase dans *Lettres d'amour en Somalie* », *Cinémas*, *loc. cit.*, p. 90.

²⁰ Käte Hamburger, *op. cit.*, p. 242.

²¹ *Ibid.*, p. 249.

²² Roger Odin, « Le Documentaire intérieur. Travail du JE et mise en phase dans *Lettres d'amour en Somalie* », *Cinémas*, *loc. cit.*, p. 91.

²³ *Rendez-vous en exil : l'économiste libanais Youssef Abdel Haq*, *op. cit.*

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*

²⁶ Roger Bastide, *Le sacré sauvage et autres essais*, Paris, Payot, 1975.

²⁷ *Ibid.*, p. 87.

²⁸ Sélim Abou, *L'identité culturelle : relations interethniques et problèmes d'acculturation*, Paris, Éditions Anthropos, 1981, p. 159.

²⁹ *Ibid.*, cité dans Gina Stoïciu, « L'identité, fiction et réalité », in *Exil et fiction*, sous la direction de Gina Stoïciu et Axel Maugey, Montréal, Humanitas, 1992, p. 128.

³⁰ Gina Stoïciu, « L'identité, fiction et réalité », in *Exil et fiction*, sous la direction de Gina Stoïciu et Axel Maugey, Montréal, Humanitas, 1992, p. 128.

³¹ Sélim Abou, *op. cit.*, p. 203.

³² *Ibid.*, p. 206.

³³ *Ibid.*, p. 203.

³⁴ *Rendez-vous en exil : l'économiste libanais Youssef Abdel Haq*, *op. cit.*

³⁵ *Ibid.*

³⁶ Hannah Melewska-Peyre, *Crise d'identité et déviance chez les jeunes immigrants*, Paris, Documentation française, 1982, p. 20.

³⁷ Pierre Tapp, *Identités collectives et changements sociaux*, Toulouse, Privat, 1979, p. 15.

³⁸ *Rendez-vous en exil : l'économiste libanais Youssef Abdel Haq*, *op. cit.*

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ Sergio Kokis, *Les Langages de la création*, Montréal, Nuit Blanche, 1996, p. 30.

⁴¹ Roger Odin, « Le Documentaire intérieur. Travail du JE et mise en phase dans *Lettres d'amour en Somalie* », *Cinémas*, *loc. cit.*, p. 97.

⁴² Roger Odin, « Mise en phase, déphasage et performativité dans *le Tempestaire de Jean Epstein* », *Communications* n° 38, 1983, p. 226.

⁴³ Roger Odin, « Le Documentaire intérieur. Travail du JE et mise en phase dans *Lettres d'amour en Somalie* », *Cinémas*, *loc. cit.*, p. 98.

CONCLUSION

Par « sagesses barbares »¹, nous désignons les remarques finales et de bon sens que nous pouvons exprimer au terme de cette réflexion sur « l'arabité sur l'écran d'Al-Jazira ». Par bon sens, nous voulons qualifier des conclusions modestes, loin des scolastiques compliquées des différents discours que la culture arabe tient sur elle-même, sur son monde, ou que le monde tient sur elle. Car les grandes interrogations ontologiques, que les dispositifs d'Al-Jazira ont suscitées au sujet de l'arabité, ne sont pas près de trouver rapidement des réponses convaincantes. Si, dans les temps, l'arabité a été une auréole incontestablement créative, il faut dire que les principaux systèmes de pensée, sur lesquels elle se fonde présentement, manquent souvent de clairvoyance. Ce qui nous incite, au terme de notre recherche, à faire les constatations suivantes.

Monde en désintégration, monde en création : c'est le monde de l'arabité, exhibé et mis en représentation par les dispositifs de médiation relevant des choix de programmation du média Al-Jazira. En travaillant « l'arabité » de façon à mettre au point des dispositifs adaptés à la captation du réel, comme à celle de l'imaginaire, le médium a fait passer le spectateur arabe d'une relation au monde affective et non critique à une relation affective et critique. Par là-même, l'institution télévisuelle Al-Jazira a eu l'intelligence et l'audace de se prouver et de se valoriser à l'intérieur comme à l'extérieur de son espace médiatique et du territoire géographique de l'arabité.

Monde en désintégration, monde en création, pourrions-nous dire aussi : c'est le monde de l'arabité forgé par la conservation de l'exercice de plus en plus offensif de l'autoritarisme politique. Nous avons examiné, à la lumière

des différents dispositifs, les éléments de cette désintégration : télescopage des époques et des sensibilités idéologiques; flux destructeur de la richesse pétrolière qui constitue le nœud contemporain de dépendance attachant à nouveau la société arabe aux sociétés industrielles, aboutissant ainsi à une extraversion économique phénoménale; vide de la pensée intellectuelle et politique qui accompagne la montée de détresses économiques graves dans les quatre coins du monde arabe; échec dans la concrétisation des grands rêves de la société – l'unité arabe, la libération de la Palestine et, récemment, de l'Irak, l'assimilation à la prospérité, à la puissance et à la stabilité de l'Occident.

Tous ces rêves et ces aspirations ont été pulvérisés; ils ont pourtant irrigué et irriguent toujours le parcours historique de l'arabité. L'expansion de l'intégrisme musulman traduit, sur ce plan, la fin d'un univers; de même que l'occupation israélienne de la Palestine, la guerre du Liban, l'invasion du Koweït par l'Irak, qui entraîna dans le Golfe arabe la plus grande expédition militaire de l'Occident depuis la Deuxième Guerre mondiale; enfin, la guerre surnommée par les États-Unis « guerre de libération de l'Irak » qui permit l'occupation militaire américaine d'un territoire de l'arabité sous le fameux prétexte de combattre le terrorisme et de libérer le peuple irakien des méfaits de Saddam Hussein. Déclenchée en mars 2003, cette guerre atteste la réalité de l'ordre impérial que les États-Unis font régner sur le territoire arabe et amorce une nouvelle désintégration de l'arabité que ni le lancement d'une dizaine de chaînes satellites semblables à Al-Jazira, ni la forte colère des populations arabes ne suffiraient nullement à empêcher.

Dans un tel contexte, les misères qu'éprouve le monde arabe sont incontestablement douloureuses. Pourtant, le sentiment unitaire arabe ou la conscience d'arabité sont observables non seulement sur l'écran d'Al-Jazira, mais également sur les différents écrans satellitaires, ainsi que dans l'ensemble des pays arabes. La revanche de cette conscience d'arabité sur les stratégies d'effacement ne sera jamais exaucée si les questions portant sur la désintégration, le politique et le religieux ne sont pas esquivées. Cette revanche aboutira au mieux lorsqu'elle aura vaincu la peur du changement, le conservatisme, la force de résistance passive qui semblent paralyser aujourd'hui l'émergence de courants de réformisme susceptibles de mettre fin à la désintégration.

Prévisible jusqu'à la monotonie, dans la conduite des discours politiques et idéologiques divers, le monde arabe est cependant, aujourd'hui, plus que jamais territoire d'imprédictibilité au niveau de l'événement : un chaos géré par la convergence du despotisme interne et des forces externes déployées politiquement, militairement et économiquement dans la région. Si le politique ne répond pas aux aspirations des peuples gouvernés, il continuera à perdre tout attachement avec le réel et deviendra davantage asocial. Sur le même plan, si la question du pouvoir absolu du texte et du contrôle de la liberté de l'individu dans l'interprétation de ce texte demeurent la caractéristique fondamentale de l'expansion du religieux, le fossé s'agrandira davantage entre l'islam et la découverte de la réalité, même celle désignée par ses propositions religieuses. À cet effet, pourquoi ne pas tirer profit de ce que les refuges religieux offrent

comme espace de confiance pour définir un espace de sociabilité (donc de confiance et de liberté), d'autant plus qu'avec la modernité, la primauté du lien personnel est en grande partie détruite par la délocalisation et la distanciation spatio-temporelle?

C'est dans un tel cadre que le moteur de la désintégration de l'arabité, le politique et le religieux, pourrait collaborer à instaurer une dynamique où il s'agirait plus de continuité que de rupture avec la société. Une dynamique qui parviendra à diriger le regard de la société arabe vers elle-même. Car un des drames de l'arabité est peut-être là. Les dissidences perpétuelles qui agitent et déchirent la société arabe tournent, en majeure partie, autour de la relation avec l'Autre. L'intensité du regard tourné vers l'Autre accorde peu de place à l'analyse des maux internes de la société et à l'esquisse de solutions pertinentes, surtout en ce qui concerne l'impotence éducative, scientifique, technique et, par conséquent, politique et militaire. Relation aliénante et/ou alignée à l'Occident, telle est la résultante de ce regard intensément fixé sur l'Autre et pas sur soi. Résultante qui articule, en réalité, la problématique de l'arabité sur un axe principal : la réappropriation, par la société arabe, de l'intégralité de son histoire après tant de siècles d'effacement de sa personnalité culturelle et identitaire, surtout face à l'affrontement singulièrement difficile pour les Arabes de la modernité.

Parallèlement, dans la lutte entre modernité et spécificité culturelle et civilisationnelle qui, apparemment, continuera de caractériser le vécu arabe, Al-Jazira, ou plus largement la communication, parviendra-t-elle à la modification

de cette situation critique et, par la suite, à la restructuration de la société arabe et de son creuset culturel et identitaire : l'arabité?

Indubitablement, en tant que média satellitaire, Al-Jazira s'est construit une identité faite de la superposition de ses propres caractéristiques médiologiques, de l'identité des acteurs nationaux et internationaux et de celle des problématiques qu'il met en scène. Il est vrai que le média met en oeuvre une technologie communicationnelle de pointe et une gamme de présentateurs et de correspondants compétents pour continuer à occuper un espace médiatique arabe, voire international, inhabité. Il est vrai également que la chaîne, tout en remédiant à la carence de l'information et à la désinformation chronique de la rue arabe et en insistant sur les souffrances des populations, a ouvert de nouveaux horizons de réflexion sur le réel arabe. Elle a merveilleusement réussi à souder les populations face aux grands événements qui les frappent, et par conséquent à être un trait d'union entre tous les peuples arabes et à devenir par excellence l'écran contemporain d'expression de la conscience d'arabité. Reste que la possibilité de voir un jour Al-Jazira diffusant en anglais pourrait contribuer à modifier la vision du monde arabe et de son arabité en question dans la conscience politique occidentale.

L'effet Al-Jazira ne s'en tient pas là : la concurrence entre les chaînes arabes d'information en continu s'avive. Al-Jazira compte désormais une concurrente : Al-Arabiya, une chaîne d'information en continu, propriété du groupe saoudien MBC (*Middle East Broadcasting Center*) qui émet, depuis le 19 février 2003, à partir de Dubaï (Émirats arabes unis). En jouant sur la

réputation et le parcours sulfureux d'Al-Jazira, la nouvelle chaîne Al-Arabiya se veut réconciliatrice afin de contrecarrer Al-Jazira. Bref, sur les empreintes d'Al-Jazira, se dessine un nouvel espace audiovisuel arabe engendrant la déconstruction du modèle archaïque de la télévision nationale et s'inscrivant au cœur même du processus de construction identitaire et culturel qu'implique l'arabité.

Mais nous dirons que l'émergence de ce nouvel espace audiovisuel arabe devrait être accompagnée par deux facteurs vraisemblablement déterminants. Ces deux facteurs devraient se forger une place similaire à celle entreprise et concrétisée par la stratégie communicationnelle d'Al-Jazira afin de contribuer à la déstabilisation de ce réel et à la restructuration de l'arabité : la révolte de l'intelligentsia arabe, si elle parvenait à échapper de l'orbite du pouvoir, et si elle oeuvrait à la cristallisation du lien existant entre la liberté à l'intérieur de la société et la libération de l'oppression extérieure; la reformulation de l'éducation délivrée au niveau scolaire et universitaire arabes de façon à constituer un bagage de connaissances techniques et sociales permettant d'assumer un rôle de citoyen responsable, à même de maîtriser les problématiques clés que pose l'évolution du monde (qu'il s'agisse du contrôle du progrès technique à des fins de solidarité sociale, de la maîtrise du rythme d'utilisation des ressources naturelles et humaines de l'arabité, de la dégradation de l'environnement matériel et moral de la société arabe, ou encore de la critique des axiomes philosophiques et historiques sur lesquels se base l'arabité).

Communication, politique, religion, progrès technique et renouvellement intellectuel et social doivent être réconciliés dans une nouvelle renaissance qui n'est peut-être pas pour demain, mais sans laquelle il y a peu de chances d'assister un jour à l'émergence d'une arabité meilleure. Si tel était le cas, si cette réconciliation ne se faisait pas, alors auront eu raison de persister tous les maux de la société arabe qui continuent de générer une arabité fracturée et désenchantée. Enfin, ce ne sont là, selon nous, que quelques réflexions de ce à quoi peut donner accès l'observation de la matière très riche que constitue l'arabité sous l'angle de la communication médiatique proposée par Al-Jazira.

Notes

¹ Pour reprendre le titre du livre d'Arnaldo Momigliano, *Sagesses barbares : les limites de l'hellénisation*, Paris, Maspero, 1979.

BIBLIOGRAPHIE

1. Corpus principal

Al-Jazira, *Al-Itijah Al- Mouakess ou Direction Opposée : Le nationalisme arabe et les régimes au pouvoir*, Animateur : Faycal Qassem, Invités : Dr Hani El Khassawna et Dr Ibrahim El Dessouki Abaza, Doha, 3 avril 2001.

Al-Jazira, *Al-Itijah Al-Mouakess ou Direction Opposée : La haine des Arabes vis-à-vis des États-Unis*, Animateur : Faycal Qassem, Invités : Mohamed Quinawi et Dr Nagui Alouch, Doha, 10 avril 2001.

Al-Jazira, *Bila Houdoud : La culture arabe*, Animateur : Ahmed Mansour, Invité : Mohamed Al Awadi, Doha, 10 janvier 2001.

Al-Jazira, *Al Kitab Kheir Jalis ou Le livre meilleur compagnon : Globalization and the Middle East*, Animateur : Khaled El Haroub, Invités : Dr Nassif Hatta et Nadim Shehada, Doha, 11 novembre 2002.

Al-Jazira, *Mawed fi Al mahjar ou Rendez-vous en exil : l'économiste libanais Youssef Abdel Haq*, Doha, 1^{er} août 2003.

2. Corpus Secondaire

ABOU, Sélim, *L'identité culturelle : relations interethniques et problèmes d'acculturation*, Paris, Éditions Anthropos, 1981.

ABOU ZEID, Nasr Hamed, *Ishkaliat al Kiraat wa aliat al ta'wil*, (Problématique de lecture et mécanisme de l'exégèse), Beyrouth, Al Markaz al thaqafi al arabi, 1992 (en arabe).

ABOU ZEID, Nasr Hamed, *Nakd al khitab al dini*, (Critique du discours religieux), Le Caire, Sina lill nashr, 1994 (en arabe).

AFLAQ, Michel, *Fi Sabil Al Ba'th* (Pour le Ba'th), 2^e éd., Beyrouth, Manshourat Dar El-Talia, 1963 (en arabe).

AL AMIN, Hazem, « Al-Jazira : entre l'ouverture à Israël et la réception de Ben Laden! », *Al-Hayat* (Londres), n° 13722, 6 octobre 2000.

AL BATRICK, Nesma Ahmed, *Al televisiyoun wa al moujtama*, (La télévision et la société), Le Caire, Bibliothèque de la famille, 1999 (en arabe).

« Al-Jazira et Abou Dhabi TV à l'épreuve du feu », *Le Monde*, 19 avril 2003.

ALTERMAN, Jon B., *New media, new politics? From satellite television to the Internet in the Arab world*, Washington, The Washington Institute For Near East Policy, 1998.

AMALOU, Florence, « Al-Jazira sous le feu de la critique internationale », *Le Monde*, 6 novembre 2001.

AMALOU, Florence et Éric LESER, « La télévision arabe Al-Jazira est censurée aux États-Unis », *Le Monde*, 13 octobre 2001.

AMIN, Hussein Ahmed, *Le livre du musulman désemparé : pour entrer dans le troisième millénaire*, Paris, Éditions La Découverte/Essais, 1992.

ANÎS, Mohamed, *Al Dawla al 'Outhmaniyya wa al charq al Arabi*, (L'Empire ottoman et l'Orient arabe), Le Caire, Maktabat al anglo al maçriyya, (en arabe).

« Arab Economies Face Need to Achieve Higher Sustained Growth », in *IMF Survey*, International Monetary Fund, vol. 26, n° 13 (juillet), 1997, p. 209-211.

ARENDT, Hannah, *La crise de la culture : huit exercices de pensée politique*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1972.

AYUBI, Nazih N., *Over-stating The Arab State : politics and society in the Middle East*, London-New York, I. B. Tauris Publishers, 1995.

BADIE, Bertrand, « L'Occident et le monde musulman », in Bertrand Badie et Marc Sadoun (dir.), *L'Autre : études réunies pour Alfred Grosser*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Po., 1996, p. 237-250.

BAHOUT, Joseph, « Les entrepreneurs syriens. Économie, affaires et politiques », *Les Cahiers du CERMOC*, n° 7, 1994.

BASTIDE, Roger, *Le sacré sauvage et autres essais*, Paris, Payot, 1975.

BAUDRILLARD, Jean, *La transparence du mal : essai sur les phénomènes extrêmes*, Paris, Galilée, coll. « L'Espace critique », 1990.

BAYART, Jean-François, *L'illusion identitaire*, Paris, Fayard, 1996.

- BEN CHEIKH, Abdel Kader et Mohamed HAMDAN, *Al Joumhour al arabi wa al bath al televisiouni al moubasher abr al kanawat al fadaeyah*, (Le public arabe et la diffusion télévisuelle directe par satellite), Tunis, Union des radios des pays arabes, série « Recherches et études radiophoniques », n° 42, 1998 (en arabe).
- BERQUE, Jacques, « Identités collectives et sujets de l'histoire », in *Identités collectives et relations inter-culturelles*, sous la direction de Guy Michaud, Bruxelles, Éditions Complexes, SPRL, 1978, p. 11-18.
- BOLTANSKI, Christophe, « Permettre à l'autre camp de s'exprimer », *Libération*, 9 octobre 2001.
- BOURDIEU, Pierre, « Champ intellectuel et projet créateur », *Les Temps Modernes*, vol. 22, n° 246, Paris, 1966/1967, p. 865-906.
- BOURDIEU, Pierre, *Questions de sociologie*, Paris, Éd. De Minuit, coll. « Documents », 1980.
- BRANIGAN, Edward R., *Point of view in the Cinema : a theory of narration and subjectivity in classical film*, Berlin-New York-Amsterdam, Mouton Publishers, 1984.
- BRAUDEL, Fernand, *Grammaire des civilisations*, Paris, Arthaud-Flammarion, 1987.
- CAZENEUVE, Jean, *La société de l'ubiquité : communication et diffusion*, Paris, Denoël, 1972.
- CAZENEUVE, Jean, *Les pouvoirs de la télévision*, Paris, Éditions Gallimard, 1970.
- CHARAUDEAU, Patrick, « Contrats de communication et ritualisation des débats télévisés », in *La télévision : les débats culturels « Apostrophes »*, Paris, Didier Érudition, coll. « Langages, discours et sociétés », n° 7, 1991, p. 10-35.
- CLAUSSE, Roger, *Le journal et l'actualité : comment sommes-nous informés du quotidien au journal télévisé?*, Bruxelles, Édition Marabout Université, 1967.
- HOLTZER, Gisèle, *La page et le petit écran : culture et télévision. Le cas d'Apostrophes*, Paris, Peter Lang, 1996.

- CORM, Georges, *Le Proche-Orient éclaté, 1956-2000*, Paris, Éditions Gallimard, 2000.
- CORM, Georges, *Le Proche-Orient éclaté II : Mirages de paix et blocages identitaires 1990-1996*, Paris, Éditions La Découverte/Essais, 1997.
- CORM, Georges, « L'aggravation des déséquilibres et des injustices économiques au Proche-Orient », *Le Monde Diplomatique*, sept. 1993.
- CORM, Georges, *Le Proche-Orient éclaté*, Paris, La Découverte, 1988.
- CORM, Georges, « Les Coups d'État au Moyen-Orient et au Maghreb », *Études polémologiques*, n° 41, 1^{er} trimestre 1987, p. 151-166.
- DEBRAY, Régis, *Introduction à la médiologie*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Premier Cycle », 2000.
- DE SALINS, Geneviève-Dominique, et Laurence LAEMMEL, « Une approche chronotaxique de l'interaction dans l'étude d'un genre discursif : Apostrophes – La conversation », *Connexions*, n° 53, 1989, p. 141-157.
- DJAÏT, Hishem, *La personnalité et le devenir arabo-islamiques*, Paris, Seuil, 1974.
- DODGE, Toby et Richard HIGGOTT (éds), *Globalization and the Middle East : Islam, economy, society and politics*, London, The Royal Institute of International Affairs, Middle East Programme, 2002.
- DODGE, Toby, « Introduction : 9/11, Islam, The Middle East and Globalization », in Toby Dodge et Richard Higgott (éds), *Globalization and the Middle East : Islam, economy, society and politics*, London, The Royal Institute of International Affairs, Middle East Programme, 2002, p. 1-13.
- DODGE, Toby, « Bringing the Bourgeoisie Back in : Globalization and the birth of liberal authoritarianism in the Middle East », in Toby Dodge et Richard Higgott (éds), *Globalization and the Middle East : Islam, economy, society and politics*, London, The Royal Institute of International Affairs, Middle East Programme, 2002, p. 169-187.

- DODGE, Toby et Richard HIGGOTT, « Globalization and its discontents : the theory and practice of change in the Middle East », in Toby Dodge et Richard Higgott (éds), *Globalization and the Middle East : Islam, economy, society and politics*, London, The Royal Institute of International Affairs, Middle East Programme, 2002, p. 13-35.
- DOURY, Marianne, *Le débat immobile : l'argumentation dans le débat médiatique sur les parasciences*, Paris, Éditions Kimé, 1997.
- EL-ÇOLH, Monah, « Islamité et arabisme », in Anouar Abdel-Malek, *La pensée politique arabe contemporaine*, Paris, Éditions du Seuil, 1970, p. 226-230.
- EL-KOUARI, Hamad Abdel Aiz, « L'information arabe : quatrième pouvoir? », *Al-Hayat* (Londres), n° 137558 (novembre 2000).
- EL SAMMAN, Ghada Fouad, « La génération des satellites », *Al-Hayat* (Londres), n° 13736 (20 octobre 2000).
- EL HUSSEINI, Nassib Samir, *L'Occident imaginaire : la vision de l'Autre dans la conscience politique arabe*, Québec, Presses de l'Université de Québec, 1998.
- FINKIELKRAUT, Alain, *La défaite de la pensée*, Paris, Gallimard, 1987.
- FOUCAULT, Michel, « Le jeu de Michel Foucault », *Ornicar*, n° 10, 1975, p. 62-71.
- FOUDA, Faraj, *Al hakikah al gha'ibat*, (La vérité absente), Le Caire, Dar al Fikr lill dirassat wal nashr, 1987 (en arabe).
- GALLISSOT, René, *Maghreb, Algérie : classes et nations*, Paris, Éditions Arcantères, 1987.
- GARDIES, René, « Vers l'émotion documentaire », *Cinémas*, vol. 4, n° 2 (hiver), 1994, p. 49-60.
- GARNIER, Jean-Pierre, « L'espace médiatique ou l'utopie localisée », *Espaces et sociétés*, vol. 1, n° 50, 1988, p. 7-21.
- GENETTE, Gérard, *Fiction et diction*, Paris, Seuil, 1991.
- GRIZE, Jean-Blaise, *Logique et langage*, Paris Ophrys, 1990.

- HALLIDAY, Fred, « The Middle East and The Politics of differential Integration », in Toby Dodge et Richard Higgott (éds), *Globalization and The Middle East : Islam, economy, society and politics*, London, The Royal Institute of International Affairs, Middle East Programme, 2002, p. 36-56.
- HAMBURGER, Käte, *Logique des genres littéraires*, traduit de l'allemand par Pierre Cadiot, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Poétique », 1986.
- HIRST, David, « Al-Jazira : une chaîne libre au Proche-Orient », *Le Monde* (Paris), 10 août 2000.
- HOURANI, Albert, *Arabic thought in the liberal age, 1798-1939*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 1983.
- HORKHEIMER, Max et Theodor W. ADORNO, *La dialectique de la raison : fragments philosophiques*, traduit de l'allemand par Éliane Kaufholz, Paris, Gallimard, 1974.
- HUNT, Michael, *Ideology and U. S. foreign policy*, New Haven (CT), Yale University Press, 1987.
- HUNTINGTON, Samuel P., *Le choc des civilisations*, traduit de l'anglais (États-Unis) par Jean-Luc Fidel et Geneviève Joublain, Paris, Éditions Odile Jacob, 1997.
- « Journaliste vedette d'Al-Jazira interpellé à Grenade », *La Presse*, Montréal, 6 septembre 2003.
- KEPEL, Gilles, *Le Prophète et Pharaon : Les mouvements islamistes dans L'Égypte contemporaine*, Paris, La Découverte, 1983.
- KERBRAT-ORECCHIONI, Catherine, *L'énonciation : de la subjectivité dans le langage*, Paris, Armand Colin, 1980.
- KERBRAT-ORECCHIONI, Catherine, « Les négociations conversationnelles », *Verbum*, n° 7, fasc.2-3, 1984.
- KHOURY, Paul, *Une lecture de la pensée arabe actuelle : trois études*, Münster, 1981.
- KLEIN, Annabelle et Jean-Luc BRACKELAIRE, « Le dispositif, une aide aux identités en crise », *Hermès*, n° 25, 1999, p. 67-81.
- KOKIS, Sergio, *Les langages de la création*, Montréal, Nuit Blanche, 1996.

- KOTARBINSKI, Thadée, « L'éristique – cas particulier de la théorie de la lutte », *Logique et analyse*, vol. 5-6, n° 21, 1963, p. 19-29.
- LAMCHICHI, Abderrahim (dir.), *Les replis identitaires : confluences – Méditerranée*, Paris, Éd. L'Harmattan, 1993.
- LAMCHICHI, Abderrahim, *Islam-Occident, Islam-Europe : choc des civilisations ou coexistence des cultures?*, Paris, L'Harmattan, 2000.
- LECLERC, Gérard, *La mondialisation culturelle : les civilisations à l'épreuve*, Presses universitaires de France, coll. « Sociologie d'aujourd'hui », Paris, 2000.
- LEJEUNE, Philippe, *Le pacte autobiographique*, Paris, Éditions du Seuil, 1975.
- « L'islamisme aujourd'hui », *Sou'al*, n° 5, Paris, 1985, p. 220-221.
- MAFFESOLI, Michel, *Au creux des apparences : pour une éthique de l'esthétique*, Paris, Plon, 1990.
- MAFFESOLI, Michel, *La conquête du présent : pour une sociologie de la vie quotidienne*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Sociologie d'aujourd'hui », 1979.
- MAISONNEUVE, Jean, *Les rituels*, Paris, Presses universitaires de France, 1988.
- MANSOUR, Camille, *Israël et les États-Unis ou les fondements d'une doctrine stratégique*, Paris, Armand Colin, 1995.
- MARDON, G., « Représentation politique et jeu médiométrique », *Quaderni IV*, printemps 1988, p. 57-76.
- MARIENSTRAS, Élise, *Nous, le peuple : les origines du nationalisme américain*, Paris, Éditions Gallimard, 1988.
- MATTELART, Armand et Michèle, *Penser les médias*, Paris, La Découverte, 1986.
- MELEWSKA-PEYRE, Hannah, *Crise d'identité et déviance chez les jeunes immigrés*, Paris, Documentation Française, 1982.
- MELLAH, Fawzi, *De l'unité arabe : essai d'interprétation critique*, Paris, L'Harmattan, 1985.

- « Middle East and North Africa », in *The World Bank Annual Report*, Washington D.C, N.W., 1996, p. 120-126.
- MOGHABGHEB, Hala, « Absence de créativité dans les programmes de distraction sur les écrans satellitaires arabes », *Al-Hayat* (Londres), n° 13750 (3 novembre 2000).
- MOMIGLIANO, Arnaldo, *Sagesses barbares : les limites de l'hellénisation*, Paris, Maspero, 1979.
- MORIN, Edgar, *Sociologie*, Paris, Fayard, 1984.
- MORIN, Edgar, *L'esprit du temps : Névrose*, tome 1, Paris, Grasset, 1962.
- MOUGEOTTE, Étienne, *Presse Actualité*, n° 74 (avril-mai), 1972, p. 36-39.
- « Multimédia et Communication à Usage Humain », *Dossier pour un débat*, n° 56, Fondation pour le progrès de l'homme, 1996, p. 78-87.
- NASSER, Jamal Abdel, *Philosophie de la Révolution : recueils de discours*, Le Caire, Ministère de l'Information, 1954 (en arabe).
- NASR, Marlène, *El Tassawor el Kawmi el arabi fi fikr Jamal abdel Nasser (1952-1970)*, (La vision nationaliste arabe dans la pensée de Jamal Abdel Nasser (1952-1970)), Beyrouth, Centre des Études de l'Union Arabe, 1981 (en arabe).
- NEL, Noël, « Généricité, séquentialité, esthétique télévisuelles », *Réseaux*, n° 81 (janvier-février), 1997, p. 33-46.
- NEL, Noël, *Le débat télévisé*, Paris, Armand Colin, 1990.
- ODIN, Roger, « Le documentaire intérieur : travail du JE et mise en phase dans *Lettres d'amour en Somalie* », *Cinémas*, vol. 4, n° 2 (hiver), 1994, p. 83-100.
- ODIN, Roger, « Film documentaire, lecture documentarisante », *Cinémas et réalités*, Saint-Étienne, Université Saint-Étienne, 1984, p. 263-278.
- ODIN, Roger, « Mise en phase, déphasage et performativité dans *le Tempestaire de Jean Epstein* », *Communications*, n° 38, 1983, p. 213-238.
- PARIS, Gilles, « Al-Jazira, la télé qui réveille le monde arabe », *Le Monde* (édition Proche-Orient), 10 mars 2000.

- PERELMAN, Chaïm, *Traité de l'argumentation : la nouvelle rhétorique*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1970.
- PLANTIN, Christian, *Essais sur l'argumentation : introduction à l'étude linguistique de la parole argumentative*, Paris, Éditions Kimé, 1990.
- PLANTIN, Christian, « Situation Rhétorique », *Verbum*, n° 1-2-3, p. 228-239.
- POMIAN, Kryszttof, *L'ordre du temps*, Paris, Éditions Gallimard, 1984.
- « Push and Pull », *Middle East Economic Digest*, 11 janvier 2002, p. 3-4.
- RETAILLE, Denis, « Faire de la géographie un programme », *Espaces temps : Les Cahiers*, n° 66/67, 1998, p. 155-173.
- SAÏD, Edward, *L'Orientalisme*, traduit de l'américain par Catherine Malamoud, Paris, Éditions du Seuil, 1980.
- SHIHAB, Sophie, « Un élément de la stratégie politique originale de l'émir du Qatar », *Le Monde*, 6 novembre 2001.
- SIMON, Steven, « Washington et le Monde Arabe », *Politique Internationale*, n° 94 (hiver), 2001-2002, p. 175- 198.
- SMITH, Barbara Herrnstein, *On the margins of discourse*, Chicago, The University of Chicago Press, 1978.
- SMITH, Wilfred Cantwell, *L'Islam dans l'histoire moderne*, Princeton, Princeton University Press, 1957.
- STOÏCIU, Gina, « L'identité, fiction et réalité », in *Exil et Fiction*, sous la direction de Gina Stoïciu et Axel Maugey, Montréal, Humanitas, 1992, p. 101-135.
- TAPP, Pierre, *Identités collectives et changements sociaux*, Toulouse, Privat, 1979.
- TERRENOIRE, Jean-Pierre, « L'analyse scénologique de l'image télévisée : la valorisation iconique », *Geste et Image*, numéro spécial, 1982, p. 105-120.
- TOUMA, Joëlle, « La "guerre" des chaînes d'info arabes », *Le Soir*, 22 mars 2003.
- TOURAINÉ, Alain, *Comment sortir du libéralisme?*, Paris, Éd. Fayard, 1999.

VION, Robert, *La communication verbale : analyse des interactions*, Paris, Hachette Supérieure, 1992-2000.

VULSER, Nicole, « CNN perd son monopole de l'information mondiale », *Le Monde*, 16 octobre 2001.

YERGIN, Daniel, *The Prize : the epic quest for oil, money, and power*, New York, Touchstone/Simon & Schuster, 1992.

ZIMMER, Christian, *Procès du spectacle : essai sur le cinéma et les autres formes de spectacle*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Perspectives critiques », 1977.